fr. Thomas Pègues O.P.

Catéchisme de la Somme théologique

1918

Bref du pape Benoît XV 12
Préface 14
Avertissement pour la nouvelle édition 19

Première partie
Dieu
(Être souverain, source et maître de tout être) 24

1. Existence 25
2. Nature et attributs 27
3. Opérations 31
4. Personnes 38
5. Œuvre de création 46
6. Le monde 47
7. Les anges : leur nature 48
8. Leur vie intime 51
9. Création des anges 54
10. Leur épreuve 55
11. Chute des mauvais anges 56
12. Les corps : leur création et l'œuvre des six jours 57
13. L'homme : sa nature, son âme spirituelle et immortelle 62
14. Ses facultés végétatives et sensibles 65
15. Son intelligence et son acte de connaître 67
16. Ses facultés d'aimer ; son libre arbitre 72
17. L'origine de l'homme, ou sa création et sa formation par Dieu 75
18. L'état de bonheur où il fut créé 78
19. Œuvre de conservation et de gouvernement 81

20. Action personnelle de Dieu dans ce gouvernement. Les miracles 83
21. L'action des créatures dans ce gouvernement : l'ordre de l'univers 87
22. Parmi les anges : les hiérarchies et les ordres 91
23. Action des bons anges sur le monde des corps 100
24. Action des bons anges à l'endroit de l'homme : les anges gardiens 101
25. Action des mauvais anges ou des démons 107
26. Action du monde matériel ou de l'ensemble du cosmos 108
27. Action de l'homme lui-même 110
28. Point de convergence où se retrouve toute la marche du gouvernement divin 112

Deuxième partie
L'homme
(venu de Dieu et devant retourner à Dieu) 114

Première section : Vue générale de ce retour de l'homme à Dieu 115

1. Ressemblance de l'homme avec Dieu dans la libre gestion de ce qui le concerne 115
2. De la fin dernière de l'homme en toutes ses actions, qui est le bonheur 116
3. De l'objet de ce bonheur 119
4. De la possession de ce bonheur 121
5. Du moyen de s'assurer cette possession, ou des actes bons qui la méritent et des actes mauvais qui la font perdre 123
6. Ce que comporte l'acte humain à l'effet d'être un acte bon méritoire, ou un acte mauvais déméritoire, à parler du mérite et du démérite en général 124
7. Des mouvements affectifs qui sont dans l'homme et qu'on

appelle du nom de passions 132
8. Des vertus, qui peuvent et doivent être dans l'homme le principe de ses actes bons 137
9. Des dons, qui couronnent et complètent les vertus 141
10. Des béatitudes et des fruits du Saint-Esprit, résultat des vertus et des dons 143
11. Des vices qui peuvent être, dans l'homme, principe de ses actes mauvais 146
12. Du péché originel et de ses suites, ou des blessures de la nature humaine 148
13. De la diverse gravité des péchés et de la peine qui leur est due 154
14. Des péchés mortels et des péchés véniels 158
15. Du principe extérieur qui dirige l'homme dans ses actions : ou de la loi 162
16. Des diverses lois : la loi éternelle 164
17. La loi naturelle 165
18. La loi humaine 169
19. La loi divine – le Décalogue 172
20. Du principe extérieur qui aide l'homme dans la pratique des actes bons : ou de la grâce 177

Deuxième section : Vue détaillée du retour de l'homme à Dieu 185

1. Des actes bons ou mauvais considérés dans le détail de leurs espèces et selon les conditions de leur état ordinaire parmi les hommes ; les vertus théologales 185
2. La foi : sa nature ; les conditions de son acte ; le Credo ; la formule de l'acte de foi ; les péchés qui lui sont opposés : l'infidélité ; l'hérésie ; l'apostasie ; le blasphème 187
3. Des dons du Saint-Esprit qui correspondent à la foi :

l'intelligence et la science ; des vices qui leur sont opposés : l'ignorance, l'aveuglement de l'esprit et l'hébétation du sens 197

4. Des préceptes relatifs à la foi – de l'enseignement catéchistique et de la Somme de saint Thomas d'Aquin 202

5. L'espérance : nature ; vices qui lui sont opposés : la présomption et le désespoir ; formule de l'acte d'espérance ; ceux qui peuvent faire cet acte. 206

6. Du don de crainte, qui correspond à la vertu d'espérance – crainte servile – crainte filiale 211

7. Des préceptes relatifs à l'espérance 217

8. La charité : sa nature ; acte principal ; formule de cet acte 219

9. Actes secondaires ou effets de la charité : la joie, la paix, la miséricorde, la bienfaisance, l'aumône, la correction fraternelle 227

10. Vices opposés à la charité et à ses actes : la haine ; la mauvaise tristesse ou le dégoût spirituel et la paresse ; l'envie ; la discorde ; la contention ; le schisme ; la guerre ; la rixe (le duel) ; la sédition ; le scandale 234

11. Préceptes relatifs à la charité 245

12. Du don de sagesse, qui correspond à la charité ; du vice qui lui est opposé 247

13. Des vertus morales : la prudence : nature ; éléments ; vertus annexes ; espèces : prudence individuelle, familiale, royale, militaire. 253

14. Du don de conseil, qui correspond à la prudence 259

15. Des vices opposés à la prudence : l'imprudence ; la précipitation ; l'inconsidération ; l'inconstance ; la négligence ; la fausse prudence ; la prudence de la chair ; l'astuce ; le dol ; la fraude ; la fausse sollicitude 260

16. Des préceptes relatifs à la prudence 268

17. La justice : sa nature ; le droit : droit naturel ; droit positif ;

droit privé ; droit public ; droit national ; droit international ; droit civil ; droit ecclésiastique. Justice légale ; justice particulière. — Vice opposé 269

18. Acte de la justice particulière : le jugement 273

19. Justice particulière : ses espèces : justice distributive ; justice commutative 274

20. Acte de la justice commutative : la restitution 276

21. Vices opposés à la justice distributive : l'acception des personnes ; — à la justice commutative : l'homicide ; la peine de mort ; la mutilation ;la verbération ; l'incarcération 277

22. Du droit de propriété : devoirs qu'il entraîne. — Violation de ce droit : le vol et la rapine 281

23. Péchés contre la justice, par paroles : dans l'acte du jugement : de la part du juge ; — de la part de l'accusation ; — de la part de l'accusé ; — de la part du témoin ; — de la part de l'avocat 285

24. Péchés par paroles, dans l'ordinaire de la vie : l'injure ; la détraction (médisance et calomnie) ; la zizanie ; la dérision ; la malédiction. 290

25. Péchés où l'on trompe le prochain et où l'on abuse de lui : la fraude ; l'usure 296

26. Des éléments de la vertu de justice : faire le bien et éviter le mal ; — vices opposés : l'omission ; la transgression 300

27. Vertus annexes de la justice : la religion ; la piété ; l'observance ; la gratitude ; le soin de la vengeance ; la vérité ; l'amitié ; la libéralité ; l'équité naturelle 301

28. La religion : sa nature 303

29. La religion : ses actes intérieurs : la dévotion ; la prière : nature ; nécessité ; formule ; le Notre Père, ou l'oraison dominicale ; efficacité 305

30. Actes extérieurs : l'adoration ; le sacrifice ; les dons ; le denier du culte ; le vœu ; le serment ; l'invocation du saint nom de Dieu

313
31. Vices opposés à la religion : la superstition ; la divination ; l'irréligion ; la tentation de Dieu ; le parjure ; le sacrilège 317
32. La piété envers les parents et envers la patrie 321
33. L'observance envers les supérieurs 322
34. La gratitude ou la reconnaissance 324
35. La vindicte ou le soin de la vengeance 325
36. La vérité ; vices opposés : le mensonge ; la simulation ; l'hypocrisie 326
37. L'amitié ; vices opposés : dédain ; flatterie 329
38. La libéralité ; vices opposés : l'avarice ; la prodigalité 330
39. L'équité naturelle (ou l'épikie) 334
40. Du don de piété, qui correspond à la justice et à ses parties 335
41. Des préceptes relatifs à la justice, qui sont ceux du Décalogue : les trois premiers ; les quatre derniers 336
42. La force : vertu ; acte : le martyre ; vices opposés : la peur ; l'insensibilité ; la témérité 339
43. Vertus annexes, la magnanimité ; vices opposés : la présomption ; l'ambition ; la vaine gloire ; la pusillanimité 341
44. La magnificence ; vices opposés : la petitesse ; les dépenses outrées 343
45. La patience ; la longanimité et la constance 345
46. La persévérance ; — vices opposés : la mollesse ; la pertinacité 346
47. Du don de la force, qui correspond à la vertu de force 346
48. Des préceptes relatifs à la force 348
49. La tempérance ; l'abstinence ; le jeûne ; vice opposé : la gourmandise 349
50. La sobriété ; vice opposé : l'ébriété 355

51. La chasteté ; la virginité ; vice opposé : la luxure 357

52. Vertus annexes de la tempérance : la continence ; vice opposé : l'incontinence 360

53. La clémence et la mansuétude ; vices opposés : la colère ; la cruauté ou la férocité 361

54. La modestie : l'humilité ; vice opposé : l'orgueil ; le péché d'Adam et d'Ève ; le naturalisme et le laïcisme 364

55. La studiosité ; vice opposé : la curiosité 369

56. La modestie extérieure 370

57. Du don qui correspond à la vertu de tempérance 372

58. Préceptes relatifs à la tempérance et à ses parties 374

59. Suffisance des vertus et leur rôle. – Double vie : active et contemplative ; l'état de perfection. – La vie religieuse : les familles religieuses dans l'Église 376

Troisième partie
Jésus-Christ
(La voie du retour de l'homme à Dieu) 385

1. Le mystère de Jésus-Christ ou du Verbe fait chair pour ramener l'homme à Dieu 386

2. Convenance, nécessité, harmonie de l'incarnation 387

3. Ce que le Fils de Dieu a pris et s'est uni de nous dans son incarnation 389

4. Des privilèges ou des prérogatives dont le Fils de Dieu a voulu que fût gratifiée la nature humaine qu'il s'est unie dans son incarnation ; grâce habituelle ou sanctifiante ; vertus ; dons du Saint-Esprit ; grâces gratuitement données 392

5. La plénitude de la grâce qui fut dans la nature humaine du Fils de Dieu incarné 397

6. La grâce capitale propre au Fils de Dieu incarné, dans sa nature humaine 400

7. La science prise par le Fils de Dieu dans la nature humaine qu'il s'est unie : science béatifique ; science infuse ; science expérimentale 406

8. La puissance prise par le Fils de Dieu dans la nature humaine qu'il s'est unie hypostatiquement 409

9. Défectuosités prises par le Fils de Dieu dans la nature humaine qu'il s'est unie hypostatiquement : du côté du corps ; du côté de l'âme 411

10. Des conséquences de l'incarnation du Fils de Dieu, selon que nous le considérons en lui-même, sous sa raison de Verbe incarné ; comment nous pouvons et devons nous exprimer à son sujet 413

11. De l'unité ou de la multiplicité qui est en lui : quant à son être ; quant à sa volonté ; quant à son opération 415

12. Des conséquences de l'incarnation du Fils de Dieu dans ses rapports avec son Père : sa sujétion à l'endroit du Père ; sa prière ; son sacerdoce 419

13. Sa filiation divine : sa prédestination 422

14. Des conséquences de l'incarnation du Fils de Dieu dans ses rapports avec nous : que nous devons l'adorer ; qu'il est le médiateur de Dieu et des hommes 424

15. Comment s'est déroulé parmi nous le mystère du Verbe incarné 428

16. De l'entrée du Fils de Dieu en ce monde lors de son incarnation : sa naissance de la bienheureuse Vierge Marie 428

18. Du baptême de Jésus-Christ 434

19. Suite de la vie de Jésus-Christ parmi nous : sa tentation ; sa prédication ; ses miracles ; la transfiguration 435

20. La sortie de Jésus-Christ de ce monde : sa passion et sa mort ; sa sépulture 438

21. La descente aux enfers 441

22. La glorification de Jésus-Christ : sa résurrection 443
23. Son ascension ; et son pouvoir d'autorité à la droite du Père 444
24. Des sacrements de Jésus-Christ qui assurent aux hommes, formant son corps mystique, l'Église, les fruits des mystères du salut accomplis dans la personne du Sauveur : nature de ces sacrements ; nombre et harmonie ; nécessité ; efficacité 448
25. Du sacrement de baptême : nature ; ministre de ce sacrement 452
26. De ceux qui peuvent recevoir ce sacrement ; de sa nécessité pour tous 455
27. Des effets de ce sacrement 458
28. Dignité et devoirs de ceux qui ont reçu le baptême 460
29. Nécessité, nature, effets du sacrement de confirmation ; devoirs qu'il impose ; Instruction religieuse qu'il requiert 461
30. Lequel des deux sacrements requiert une grande instruction : de la confirmation ou de l'eucharistie ? 466
31. Du sacrement de l'eucharistie 467
32. La matière et la forme du sacrement de l'eucharistie ; la transsubstantiation ; la présence réelle ; les accidents eucharistiques 470
33. Les effets du sacrement de l'eucharistie 476
34. La réception du sacrement de l'eucharistie 480
35. Le ministre du sacrement de l'eucharistie 485
36. La célébration du sacrement de l'eucharistie ou le saint sacrifice de la messe 488
37. Le sacrement de pénitence : sa nature ; vertu qu'il implique 492
38. Effets du sacrement de pénitence 496
39. De la part du pénitent dans le sacrement de pénitence :

contrition, confession et satisfaction 499
40. Du ministre du sacrement de pénitence et du pouvoir des clefs : absolution ; indulgences ; communion des saints ; excommunication 506
41. Du sacrement de l'extrême-onction 512
42. Du sacrement de l'Ordre : prêtres, évêques, souverain pontife ; l'Église, mère des âmes 515
43. Du sacrement de mariage : nature ; empêchements ; devoirs ; divorce ; secondes noces ; fiançailles 522
44. État intermédiaire des âmes après la mort, en attendant le jour de la résurrection finale : le purgatoire 531
45. Le ciel 536
46. L'enfer 541
47. De l'acte qui fait le départ entre le purgatoire, le ciel et l'enfer ; ou du jugement 545
48. Du lieu de ceux qui ne sont pas jugés : le limbe des enfants 549
49. De la fin du monde et de ce qui doit la suivre 553
50. La résurrection 555
51. Le jugement dernier 563
52. Le supplice éternel 569
53. La vie éternelle 571
Catéchisme de la Somme théologique 2

Bref du pape Benoît XV

Au cher fils Thomas Pègues, de l'ordre des prêcheurs

Cher fils,
salut et bénédiction apostolique.

Les éloges, d'éclat exceptionnel, que le Siège Apostolique a faits de Thomas d'Aquin ne permettent plus à aucun catholique de douter que ce docteur n'ait été, dans ce but, suscité par Dieu, afin que l'Église eût un maître de la doctrine qu'elle suivrait par excellence en tout temps. D'autre part, il semblait convenable que la sagesse unique de ce docteur fût directement ouverte, non pas seulement aux hommes du clergé, mais encore à tous ceux, quels qu'ils soient, qui cultiveraient à un degré plus élevé les études religieuses, et jusqu'à la multitude elle-même : la nature veut, en effet, que plus on approche de la lumière, plus on s'en trouve abondamment éclairé. Vous êtes donc grandement à louer, vous qui, ayant entrepris d'expliquer par un commentaire littéral en français l'œuvre principale du Docteur angélique, la *Somme théologique* — et les volumes déjà parus montrent que votre projet se réalise avec succès — avez récemment publié la même *Somme* rendue en forme de

catéchisme. Par là, vous n'avez pas d'une façon moins apte approprié les richesses de ce grand génie à l'usage des moins instruits qu'à celui des plus doctes, donnant, sous une forme brève et succincte, dans le même ordre lumineux, tout ce que lui-même avait exposé d'une façon plus copieuse. Et, assurément, Nous vous félicitons de ce fruit d'un travail et d'une étude prolongés, dans lequel il est permis de reconnaître votre grande connaissance et votre grande science de la doctrine thomiste ; et Nous souhaitons, ce qui est le vœu que vous inspire votre amour de la sainte Église, que ce travail serve au plus grand nombre possible pour connaître à fond la doctrine chrétienne. Comme gage des faveurs divines et comme témoignage de Notre bienveillance très spéciale, Nous vous accordons très affectueusement, à vous, cher fils, et à vos disciples, la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 5 février 1919, de Notre Pontificat, la cinquième année.

Benoît XV, pape.

Préface

DANS le compte rendu de la *Revue thomiste,* où il présentait aux lecteurs de cette revue, dont il était le fondateur, les deux premiers volumes du *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, le père Coconnier, bon juge en la matière, parlant de la *Somme théologique* elle-même, l'appelait « le plus beau livre sur la plus belle des sciences ». C'était l'écho, sous une forme littéraire et moderne, de la grande parole du pape Jean XXII, proclamant, au moment de la canonisation de saint Thomas d'Aquin, après avoir évoqué de nombreux miracles opérés par le saint docteur : *« Quot scripsit articulos, tot fecit miracula* : Il a fait autant de miracles qu'il a écrit d'articles ». De nos jours, une autre grande voix pontificale, celle du pape Léon XIII, qui semblait ne pouvoir se lasser d'exalter le Docteur angélique, déclarait, dans l'encyclique *Gravissimo Officio ,*que la *Somme* de saint Thomas contenait, renfermé en elle, tout ce qui avait pu être pensé et agité de plus profond dans le domaine de la raison et de la foi par quelques sages que ce pût être, et que c'est là qu'on trouvait les principaux points et les sources de cette doctrine éminente entre toutes qui s'appelle la théologie chrétienne.

Cette excellence hors de pair de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, devait recevoir sa consécration la plus précieuse dans le *Motu proprio* du pape Pie X, ordonnant que dans les principaux centres d'études ecclésiastiques la *Somme* de saint Thomas devînt désormais le livre de texte que les maîtres devraient expliquer à leurs élèves.

Et, enfin, mettant le sceau définitif à tous ces actes pontificaux en l'honneur du Docteur angélique, le pape Benoît XV, dans le Code nouveau (1) faisant loi désormais pour toute l'Église, édictait deux canons, le canon 589 et le canon 1366, où tous les professeurs de philosophie et de théologie, dans l'Église, recevaient l'ordre formel de traiter de tout point les matières de leur enseignement et la formation de leurs disciples selon la méthode, la doctrine et les principes de Thomas d'Aquin et de s'y tenir saintement.

C'est donc un fait acquis désormais que l'Église catholique considère Thomas d'Aquin comme son docteur préféré et que son désir le plus ardent est de voir toutes les intelligences aller puiser, selon qu'il est en leur pouvoir, à la source de lumière que constituent les écrits du saint docteur, notamment le plus complet et le plus parfait de tous, sa *Somme théologique.*

Nous inspirant de ce désir, nous avions déjà voulu, dans la mesure de nos moyens, mettre à la portée d'un public d'élite cet

enseignement de saint Thomas, en entreprenant le *Commentaire français littéral de la Somme théologique.*

L'œuvre se continue, grâce à Dieu, et de précieux témoignages nous persuadent que ce travail aura facilité, en effet, l'étude du chef-d'œuvre du saint docteur. Mais, en raison même de son étendue (douze volumes ont déjà paru, et l'œuvre entière en comprendra une vingtaine environ), comme aussi en raison de certains points de doctrine nécessitant des explications plus développées ou plus techniques, cette œuvre ne pouvait et ne peut atteindre qu'un public restreint.

Fallait-il donc renoncer au dessein de mettre à la portée de tous, par un exposé rapide et cependant complet, où serait gardé scrupuleusement l'ordre si lumineux de saint Thomas lui-même et où serait reproduite toute sa pensée essentielle, le trésor de doctrine qu'est son immortelle *Somme* ?

Le présent travail montrera, nous l'espérons, qu'il était possible de faire descendre des plus hautes sphères de l'enseignement théologique jusque dans les milieux les moins habitués à son caractère technique et spécial, la moelle substantielle et savoureuse de cet enseignement.
On trouvera dans ce petit livre toute la substance doctrinale de la grande *Somme théologique*. Pas un point essentiel n'y a été omis de ce qui nous a paru nécessaire pour la mise à la portée de tous de son enseignement lumineux.

Et, afin de rendre sa lecture plus facile, plus attrayante, plus vivante aussi et plus pénétrante, nous avons voulu lui donner la forme catéchistique, qui est bien, sans doute, la forme d'enseignement la plus parfaite pour atteindre toutes les intelligences. N'est-elle pas comme la réalisation idéale de ce qu'on a pu appeler l'enseignement socratique, procédant par voie d'interrogation graduée et ordonnée, qui éveille l'esprit et conduit insensiblement jusqu'aux plus hautes sphères de la doctrine ?

Elle est aussi la réalisation parfaite du dialogue platonicien, où l'intelligence qui écoute, mise en éveil par l'intelligence de celui qui parle, pose à son tour de nouvelles questions, et où toutes deux vivant ainsi du pain de la vérité, goûtent excellemment le charme du plus délicieux vivre ensemble dans une sorte de divin banquet.

Nous dédions ce petit livre à tous les amis de la vérité.

Ils la trouveront exposée, ici, dans sa suite la plus parfaite. Et, s'il en était qui fussent d'abord étonnés de la forme plus humble que nous avons voulu lui donner, ils en auront tout le sens quand ils se souviendront des paroles du Fils de Dieu dans son Évangile nous disant que de se faire tout petit est une excellente condition pour pénétrer les secrets du royaume des cieux : « *Nisi efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum cœlorum* —

Abscondisti hæc a sapientibus et revelasti ea parvulis (2). » – La simplicité, du reste, n'enlève rien à la profondeur. L'enseignement de Thomas d'Aquin dans sa *Somme théologique* est d'une telle richesse, d'une telle fécondité, d'un tel charme, que ceux qui le connaissent à fond dans son exposé complet éprouveront, à le retrouver dans un résumé vivant et intégral, une sorte de ravissement : et ceux qui ne le connaîtront encore que par ce résumé fidèle, voudront, par une sorte de désir irrésistible, le posséder autant qu'il leur sera possible, dans toute l'ampleur de son exposé magistral.

Puissent toutes les intelligences qui ont faim et soif de vérité, de la grande vérité, qui, seule, intéresse le bien dernier et souverain de l'homme, venir puiser à cette source. Nulle part ailleurs, elles n'en trouveront de plus pure, ou qui soit en rapport plus intime et plus direct avec cette *source d'eau vive qui rejaillit jusqu'à la vie éternelle*.

Rome, en la fête de la Toussaint, 1918.

Avertissement pour la nouvelle édition

Un mois, à peine, s'était écoulé depuis la mise en vente du *Catéchisme* ; et, malgré la crise des transports qui sévissait en plein à ce moment, les deux mille exemplaires de la première édition ne suffisaient plus à satisfaire les demandes qui se multipliaient de tous côtés. Il a donc fallu, tout de suite, penser à rééditer le volume.

La nouvelle édition ne diffèrera en rien de la première. On s'est borné simplement à faire disparaître les quelques fautes matérielles d'impression qui avaient pu se glisser dans un premier tirage ; et l'on a inséré, à leur place, les deux ou trois *addenda* qui étaient marqués à la fin du livre.

Nous remercions Dieu de la bénédiction qu'il a daigné accorder à ce modeste travail. L'accueil qu'il lui a fait rencontrer dans les milieux les plus divers montre bien, semble-t-il, que l'ouvrage est venu à son heure.

Nous ne pouvons songer à reproduire, ici, les témoignages qui ont accompagné cet accueil et en ont fixé le vrai caractère.

L'impression la plus générale qu'on a bien voulu nous traduire est que désormais il n'est plus une intelligence, « à partir de quinze ans et au-dessus », comme daignait nous l'écrire un de NN. SS. les évêques de France, qui ne puisse s'initier à la moelle de doctrine contenue dans la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin.

Rien ne pouvait nous être plus sensible qu'un tel témoignage. Car c'est bien là ce que nous avons voulu en publiant ce travail. L'ordre de la *Somme*, que nous avons toujours regardé comme si essentiel et qu'on retrouve avec tout son relief dans ce catéchisme, a vivement frappé aussi les intelligences du dehors. L'un de nos meilleurs penseurs catholiques, venu de très loin à la foi par l'action même de la doctrine de saint Thomas d'Aquin et qui fait maintenant sa vie de cette doctrine, nous écrivait, parlant de lui et de sa femme également convertie par l'influence de saint Thomas : « Ce qui nous a frappés le plus en lisant votre livre, c'est le relief où il met le plan général de la *Somme,* que bien des lecteurs "fragmentaires", si j'ose dire, de saint Thomas perdent trop souvent de vue, et qui apparaît si bien dans votre catéchisme. Ce livre, *le modèle des catéchismes*, sera d'une extrême utilité pour la diffusion de la doctrine catholique intégrale et pour toutes les œuvres d'éducation chrétienne. Puissent tous les prêtres de paroisses instruites s'en servir pour l'instruction de la jeunesse cultivée et pour leurs catéchismes de persévérance ! »

Un autre de nos excellents écrivains catholiques, d'autant plus frappé de l'ordre de la *Somme théologique*, mis en relief dans le catéchisme, qu'il était en contact avec lui pour la première fois, nous écrivait : « La limpidité du style, la clarté des démonstrations, la pertinence et l'enchaînement des réponses aux questions et des questions entre elles, tiennent du prodige. » N'est-ce pas, ici encore, comme un écho, et d'autant plus admirable qu'il vient de quelqu'un qui se dit « profane » dans le sujet, de la parole du pape Jean XXII, disant de saint Thomas : *Il a fait autant de miracles qu'il a écrit d'articles*.

Mais le témoignage qui domine tous les autres et qui a été pour nous la plus douce des récompenses est celui du vicaire même de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Sa Sainteté le pape Benoît XV. Nous avons eu l'insigne honneur de lui offrir personnellement ce *Catéchisme de la Somme*. Il a bien voulu l'agréer, nous a dit sa haute satisfaction et a souligné lui-même l'opportunité d'un travail qui permettait enfin de mettre entre toutes les mains l'œuvre par excellence de l'enseignement sacré jusque-là inabordable pour le plus grand nombre. Sa Sainteté a daigné exprimer le désir que ce catéchisme fût traduit le plus tôt possible dans les autres langues. Un tel désir est pour nous un ordre ; et, dans le plus bref délai, il sera fait tout le possible pour le réaliser.

Rome, 28 janvier 1919,

en la fête de la Translation des reliques de saint Thomas d'Aquin à Toulouse.

P.S. — Les épreuves de cet « avertissement » nous arrivent au lendemain de la réception du Bref que sa Sainteté le pape Benoît XV a daigné nous adresser en date du 5 février, et qu'on a pu lire en tête de cette nouvelle édition. On y aura remarqué deux choses :
• l'affirmation renouvelée, sous une forme encore plus explicite et plus pressante, de l'autorité exceptionnelle que Dieu a voulu donner à saint Thomas d'Aquin, dans son Église, comme maître de la doctrine, et qu'il n'est plus permis à aucun catholique de mettre en doute ;
• la recommandation si haute de travailler à rendre accessible à tous directement la source incomparable de sagesse que constituent les écrits du saint docteur, surtout sa Somme théologique. Le Saint Père a poussé même son extrême bonté jusqu'à exprimer dans son Bref, sous forme de souhait personnel, la pensée qu'il nous avait manifestée de voir ce modeste travail du Catéchisme de la Somme « servir au plus grand nombre possible pour s'instruire à fond de la doctrine chrétienne ». Nous déposons humblement, aux pieds de sa Sainteté, l'hommage ému de notre profonde reconnaissance.

Rome, 7 mars 1919,
en la fête de saint Thomas d'Aquin.

---

(1) — Code de 1917. Le Nouveau Code de 1983 est très en retrait sur ce sujet : cf. *Le sel de la terre* 2, p. 2, note 2.

(2) — A moins que vous ne deveniez comme de tout petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux (Mt 18, 3). Vous avez caché ces choses aux sages et vous les avez révélées aux petits (Lc 1, 21).

Première partie
Dieu
(Être souverain, source et maître de tout être)

1. Existence

— *Dieu existe-t-il ?*
— Oui, Dieu existe (q. 2).

— *Pourquoi dites-vous que Dieu existe ?*
— Parce que, si Dieu n'existait pas, rien n'existerait (q. 2, a. 3).
— On le montre par ce raisonnement : — Ce qui n'existe que par Dieu, n'existerait pas si Dieu n'existait pas. Or, tout ce qui existe et qui n'est pas Dieu, n'existe que par Dieu. Donc, si Dieu n'existait pas, rien n'existerait.

— *Mais comment montrez-vous que ce qui existe et n'est pas Dieu, n'existe que par Dieu ?*
— Par ce raisonnement : — Ce qui existe et n'existe point par soi, n'existe en dernière analyse que par un autre qui est par soi et que nous appelons Dieu. Or, ce qui existe et n'est pas Dieu, n'existe point par soi. Donc ce qui existe et n'est pas Dieu, n'existe en dernière analyse que par Dieu.

— Et comment montrez-vous que ce qui existe et n'est pas Dieu, n'existe point par soi ?
— Par ce raisonnement : — Rien de ce qui a besoin de quelque chose, n'existe par soi. Or, tout ce qui existe et n'est pas Dieu, a besoin de quelque chose. Donc ce qui existe et n'est pas Dieu, n'existe point par soi.

— Pourquoi dites-vous que rien de ce qui a besoin de quelque chose, n'existe par soi ?
— Parce que ce qui existe par soi ne dépend ni ne peut dépendre de rien, ni de personne; et que tout ce qui a besoin de quelque chose ou de quel qu'un, dépend de ce quelque chose ou de ce quelqu'un.

— Et pourquoi dites-vous que ce qui existe par soi ne dépend ni ne peut dépendre de rien ni de personne ?
— Parce qu'existant par soi, il a tout en lui même et par lui-même, et ne peut rien recevoir, de rien ni de personne.

— Tout être donc qui existe et qui a besoin de quelque chose prouve manifestement par sa seule existence, que Dieu existe ?
— Oui, tout être qui existe et qui a besoin de quelque chose, prouve manifestement, par sa seule existence que Dieu existe.

— Que font donc ceux qui nient Dieu ?
— Ils affirment équivalemment que ce qui a besoin de tout, n'a besoin de rien.

— *Mais c'est là une contradiction ?*
— Exactement, et on ne peut nier Dieu sans se contredire.

— *C'est donc une véritable folie de nier Dieu ?*
— Oui, c'est une véritable folie de nier Dieu.

2. Nature et attributs

— *Qu'est-ce que Dieu ?*
— Dieu est un Esprit, en trois Personnes, Créateur et Souverain Maître de toutes choses.

— *Que voulez-vous dire quand vous dites que Dieu est un Esprit ?*
— Je veux dire qu'il n'a point de corps, comme nous, et qu'il est libre de toute matière, ou même de toute nature distincte de son être (q. 3, a. 1-4).

— *Que s'ensuit-il de cela pour Dieu ?*
— Il s'ensuit que Dieu n'est pas un être comme les autres êtres, qui ne sont que tels ou tels êtres particularisés ; mais qu'il est, au sens le plus vrai, le plus transcendant et le plus absolu, l'Être même (q. 3, a. 4).

— *Dieu est-il parfait ?*
— Oui, Dieu est parfait ; car il ne lui manque rien (q. 4, a. 1).

— *Dieu est-il bon ?*
— Oui, Dieu est la Bonté même ; car il est le principe et le terme de tout amour (q. 6).

— *Dieu est-il infini ?*
— Oui, Dieu est infini ; car il n'est limité par rien (q. 7, a. 1).

— *Dieu est-il partout ?*
— Oui, Dieu est partout; car tout ce qui est, est en lui et par lui (q. 8).

— *Dieu est-il immuable ?*
— Oui, Dieu est immuable ; car il n'a rien à acquérir (q. 9).

— *Dieu est-il éternel ?*
— Oui, Dieu est éternel ; car il n'y a pas de succession en lui (q. 10).

— *Y a-t-il plusieurs Dieux ?*
— Non, il n'y a qu'un seul Dieu (q. 11).

— *Pourquoi affirmez-vous de Dieu ces divers attributs ?*
— Parce que, s'il ne les avait pas, il ne serait plus lui-même.

— Comment montrez-vous que, si Dieu n'avait pas ces attributs, il ne serait plus lui-même ?

— Parce que Dieu ne serait plus lui-même s'il n'était pas celui qui existe par soi. Or celui qui existe par soi doit être parfait, car il a tout en lui-même ; et, s'il est parfait, il est nécessairement bon. Il doit être infini, sans quoi quelque chose aurait action sur lui pour le limiter ; et, s'il est infini, il faut qu'il soit partout. Il doit être immuable, sans quoi il serait à la recherche de quelque chose ; et, s'il est immuable, il est éternel, le temps étant une succession qui implique le changement. D'autre part, étant infiniment parfait, il ne peut être qu'un ; deux infiniment parfaits étant absolument impossibles, car l'un n'aurait rien par où il se distinguerait de l'autre (q. 3-11).

— Pouvons-nous voir Dieu sur cette terre ?

— Non, nous ne pouvons pas voir Dieu sur cette terre, notre corps mortel y faisant obstacle (q. 12, a. 11).

— Pourrons-nous voir Dieu au ciel ?

— Oui, nous pourrons voir Dieu au ciel, des yeux de l'âme glorifiée (q. 12, a. 1-10).

— Comment pouvons-nous connaître Dieu sur cette terre ?

— Nous pouvons connaître Dieu sur cette terre par la raison et par la foi (q. 12, a. 12-13).

— Qu'est-ce que connaître Dieu sur cette terre par la raison ?

— C'est connaître Dieu à l'aide des créatures qu'il a faites (q. 12, a. 12).

— *Qu'est-ce que connaître Dieu sur cette terre par la foi ?*
— C'est connaître Dieu par ce qu'il nous a dit lui-même de lui-même (q. 12, a. 13).

— *De ces deux sortes de connaissances que nous pouvons avoir de Dieu, sur cette terre, quelle est la plus parfaite ?*
— C'est, à n'en pas douter, la connaissance que nous avons de lui par la foi ; car elle nous fait atteindre Dieu sous un jour que la raison ne pouvait même pas soupçonner ; et, bien que ce jour soit encore pour nous mêlé d'ombre et d'obscurité impénétrable, il est cependant comme un commencement du jour de la vision au ciel dont la pleine clarté constituera notre bonheur pendant toute l'éternité (q. 12, a. 13).

— *Quand nous parlons de Dieu ou que nous nous exprimons à son sujet, les mots ou les termes que nous employons ont-ils un sens précis et que nous puissions légitimer ?*
— Assurément ; car ces termes, ou ces mots, bien qu'usités d'abord pour désigner les perfections de la créature, ont pu être transférés ensuite à désigner ce qui, en Dieu, correspond à ces mêmes perfections (q. 13, a. 1-4).

— *Ces termes, ou ces mots, ont-ils le même sens quand nous les disons de Dieu et de la créature, ou ont-ils un sens tout à fait différent ?*

— Ils ont le même sens ; mais avec une portée plus haute. Et cela veut dire qu'employés pour désigner les perfections des créatures, ils les désignent dans leur plénitude et en disant tout ce qu'elles sont ; tandis qu'employés pour désigner les perfections divines ou ce qui est en Dieu, si tout ce qu'ils disent de perfection est bien véritablement en Dieu, ils ne disent pas tout ce que sont en Dieu les perfections qu'ils expriment (q. 13,a. 5).

— *Il est donc vrai que Dieu demeure pour nous ineffable, quoi que nous puissions dire de lui et quelque sublimes que puissent être nos expressions à son sujet ?*

— Oui ; mais nous ne pouvons rien faire de mieux cependant, ni de plus vrai ou de plus parfait, que de parler de lui et de nous exprimer à son sujet, quelque imparfait que demeure sur cette terre tout ce que nous pouvons penser de lui ou dire de lui (q. 13, a. 6-12).

3. Opérations

— *Que fait Dieu en lui-même ?*

— Il vit de sa connaissance et de son amour (q. 14-26).

— *Est-ce que Dieu connaît toutes choses ?*
— Oui, Dieu connaît toutes choses (q. 14, a. 5).

— *Est-ce que Dieu sait tout ce qui se passe sur la terre ?*
— Oui, Dieu sait tout ce qui se passe sur la terre (q. 14, a. 11).

— *Est-ce que Dieu connaît les secrets des cœurs ?*
— Oui, Dieu connaît les secrets des cœurs (q. 14, a. 10).

— *Est-ce que Dieu connaît l'avenir ?*
— Oui, Dieu connaît l'avenir (q. 14, a. 13).

— *Pourquoi dites-vous que cette science se trouve en Dieu ?*
— Parce que Dieu, étant au souverain degré de l'immatérialité, est d'une intelligence infinie ; et qu'il ne peut rien ignorer de ce qui est, ou sera, ou serait, ou pourrait être, en quelque être que ce soit, tout cela étant dans un rapport d'effet à cause, à l'endroit de sa science, faite d'intelligence et de volonté (q. 14, a. 1-5).

— *Il y a donc aussi une volonté en Dieu ?*
— Oui, il y a aussi une volonté en Dieu, la volonté étant toujours où est l'intelligence (q. 19, a. 1).

— *Est-ce que tout dépend de la volonté de Dieu ?*

— Oui, tout dépend de la volonté de Dieu, parce qu'elle est la cause première et suprême de tout (q. 19, a. 4-6).

— *Est-ce que Dieu aime toutes ses créatures ?*
— Oui, Dieu aime toutes ses créatures, ne les ayant faites que par amour (q. 20, a. 2).

— *L'amour de Dieu pour ses créatures a-t-il quelque effet en elles ?*
— Oui, l'amour de Dieu pour ses créatures a son effet en elles.

— *Quel est l'effet de l'amour de Dieu dans ses créatures ?*
— C'est tout le bien qui est en elles (q. 20, a. 3).

— *Dieu est-il juste ?*
— Oui, Dieu est la justice même (q. 21, a. 1).

— *Pourquoi dites-vous que Dieu est la justice même ?*
— Parce qu'il donne à tout être ce que sa nature exige (q. 21, a. 1-2).

— *Y a-t-il un mode spécial de la justice de Dieu envers les hommes ?*
— Oui, il y a un mode spécial de la justice de Dieu envers les hommes.

— *Quel est le mode spécial de la justice de Dieu envers les hommes ?*

— Le mode spécial de la justice de Dieu envers les hommes, c'est qu'il récompense les bons et punit les méchants (q. 21, a. 1, ad 3).

— *Est-ce sur cette terre que Dieu récompense les bons et punit les méchants ?*
— Ce n'est jamais qu'en partie que Dieu sur cette terre récompense les bons et punit les méchants.

— *Où Dieu récompense-t-il entièrement les bons et punit-il les méchants ?*
— C'est au ciel que Dieu récompense entièrement les bons et dans l'enfer qu'il punit les méchants.

— *Y a-t-il en Dieu la miséricorde ?*
— Oui, il y a en Dieu la miséricorde (q. 21, a. 3)

— *En quoi consiste la miséricorde de Dieu ?*
— La miséricorde de Dieu consiste en ce qu'il donne à tout être bien plus que sa nature n'exige, et aussi qu'il récompense les bons au-delà de leurs mérites et punit les méchants en deçà même de tout ce qu'ils méritent (q. 21, a. 4).

– *Dieu en lui-même s'occupe-t-il du monde ?*
– Oui, Dieu en lui-même s'occupe du monde.

– *De quel nom s'appelle le soin que Dieu a en lui-même du monde ?*

– Le soin que Dieu a en lui-même du monde s'appelle la Providence (q. 22, a. 1).

– *La Providence de Dieu s'étend-elle à toutes choses ?*
– Oui, la Providence de Dieu s'étend à toutes choses; car il n'est rien, dans le monde, que Dieu n'ait prévu et préordonné de toute éternité (q. 22, a. 2).

– *S'étend-elle aussi aux êtres inanimés ?*
– Oui, elle s'étend aussi aux êtres inanimés, ces êtres eux-mêmes faisant partie de l'œuvre de Dieu (q. 22, a. 2, ad 5).

– *S'étend-elle aux hommes dans leurs actes libres ?*
– Oui, elle s'étend aux hommes dans leurs actes libres (q. 22, a. 2, ad 4).

– *Qu'entendez-vous quand vous dites que la Providence de Dieu s'étend aux hommes dans leurs actes libres ?*
– J'entends par là que tous les actes libres des hommes sont soumis à la disposition de la divine Providence, et que rien dans ces actes-là n'arrive que Dieu ne l'ordonne ou ne le permette, la liberté de l'homme n'impliquant aucunement son indépendance à l'endroit de Dieu (*Ibid.*).

– *La Providence de Dieu à l'endroit des justes a-t-elle un nom spécial ?*
– Oui, on l'appelle la prédestination (q. 23, a. 1).

– Que comporte la prédestination à l'endroit des hommes qui en sont l'objet ?
– Elle comporte que ces hommes possèderont un jour dans le ciel le bonheur de la gloire (q. 23, a. 2).

– Comment appelle-t-on ceux qui ne doivent pas avoir ce bonheur ?
– On les appelle les réprouvés ou les non-élus (q. 23, a. 3).

– D'où vient que les prédestinés auront ce bonheur, tandis que les réprouvés ou les non-élus ne l'auront pas ?
– Cela vient de ce que les prédestinés ont été choisis par Dieu, ou aimés d'un amour de préférence, en vertu duquel Dieu disposera toutes choses dans leur vie de telle sorte qu'ils aboutiront finalement au bonheur du ciel (q. 23, a. 4).

– Et pourquoi les réprouvés ou les non-élus n'aboutiront-ils pas, finalement, au même bonheur ?
– Parce qu'ils n'auront pas été aimés du même amour que les prédestinés (q. 23, a. 3, ad 1).

– Mais n'est-ce pas là une injustice de la part de Dieu ?
– Non ; parce que Dieu ne doit à personne le bonheur du ciel, et que ceux qui l'auront ne l'auront que par grâce (q. 23, a. 3, ad 2).

– Ceux qui ne l'auront pas seront-ils punis de ne pas l'avoir ?

– Ils ne seront punis de ne pas l'avoir qu'en raison d'une faute qu'il y aura de leur part à ne pas l'avoir (q. 23, a. 3, ad 3).

– *Comment peut-il y avoir faute de la part des hommes à ne pas avoir le bonheur du ciel ?*
– Il peut y avoir faute de leur part en ce que Dieu aura offert ce bonheur à tous et que, l'homme étant libre, il aura pu ne pas répondre à l'offre que Dieu lui faisait, ou mépriser cette offre, en lui préférant autre chose (*Ibid.*).

– *Ce mépris ou le choix d'une chose contraire est-il une injure faite à Dieu ?*
– C'est une injure très grave faite à Dieu et qui mérite les plus grands châtiments, quand elle est le fait d'un péché personnel (*Ibid.*).

– *Ceux qui répondent à l'offre de Dieu et qui arrivent au bonheur du ciel doivent-ils à Dieu lui-même d'avoir ainsi répondu à son offre et mérité leur bonheur ?*
– Oui, ils devront tout cela au choix de la prédestination divine (q. 23, a. 3, ad 2).

– *Ce choix est-il fait de toute éternité en Dieu ?*
– Ce choix est fait de toute éternité en Dieu (q. 23, a. 4).

– *Que comporte ce choix à l'endroit de ceux qui en sont l'objet ?*

– Il comporte que Dieu a fixé pour eux une place dans son ciel et que, par l'action de sa grâce, il les mettra en mesure de la posséder un jour (q. 23, a. 5-7).

– *Que doivent faire les hommes à la pensée de ce choix éternel de la prédestination en Dieu ?*
– Ils doivent, par un abandon complet à l'action de la grâce, se donner à eux-mêmes, autant qu'il est possible sur cette terre, la certitude qu'ils sont du nombre des prédestinés (q. 23, a. 8).

– *Dieu est-il tout-puissant ?*
– Oui, Dieu est tout-puissant (q. 25, a. 1-6).

– *Pourquoi dites-vous que Dieu est tout-puissant ?*
– Parce que, Dieu étant l'Être même, tout ce qui ne répugne pas à être lui demeure soumis (q. 25, a. 3).

– *Dieu est-il heureux ?*
– Oui, Dieu est le Bonheur même; car il jouit, en infini, du Bien infini, qui n'est autre que lui (q. 26, a. 1-4).

4. Personnes

– Qu'entendez-vous quand vous dites que Dieu est un Esprit en trois Personnes ?
– J'entends qu'ils sont trois à être chacun le même Esprit qui est Dieu, avec tous les attributs de la Divinité (q. 30, a. 2).

– Quels sont les noms de ces trois Personnes qui sont le même Dieu, avec tous les attributs de la Divinité ?
– On les appelle le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

– Qu'est-ce que le Père en Dieu ?
– C'est celui qui, sans avoir de principe, engendre le Fils et de qui procède le Saint-Esprit.

– Qu'est-ce que le Fils en Dieu ?
– Le Fils est celui qui est engendré par le Père et de qui, en même temps que du Père, procède le Saint-Esprit.

– Qu'est-ce que le Saint-Esprit en Dieu ?
– C'est celui qui procède du Père et du Fils.

– Ces trois Personnes en Dieu sont-elles distinctes de Dieu lui-même ?
– Ces trois Personnes en Dieu ne sont pas distinctes de Dieu lui-même.

– Sont-elles distinctes entre elles ?
– Elles sont distinctes entre elles.

– Qu'entendez-vous quand vous dites que les trois Personnes en Dieu sont distinctes entre elles ?
– J'entends que le Père n'est pas le Fils ni l'Esprit-Saint ; que le Fils n'est ni le Père ni l'Esprit-Saint ; que l'Esprit-Saint n'est ni le Père ni le Fils.

– Ces trois Personnes peuvent-elles être séparées les unes des autres ?
– Ces trois Personnes ne peuvent pas être séparées les unes des autres.

– Sont-elles ensemble de toute éternité ?
– Elles sont ensemble de toute éternité.

– Le Père, dans son rapport au Fils, a-t-il en lui tout ce que nous avons vu qui était en Dieu ?
– Oui, le Père, dans son rapport au Fils, a en lui tout ce que nous avons vu qui était en Dieu.

– Le Fils, dans son rapport au Père, a-t-il en lui tout ce que nous avons vu qui était en Dieu ?
– Oui, le Fils, dans son rapport au Père, a en lui tout ce que nous avons vu qui était en Dieu.

– Le Père et le Fils, dans leur rapport au Saint-Esprit, ont-ils en eux tout ce que nous avons vu qui était en Dieu ?

– Oui, le Père et le Fils, dans leur rapport au Saint-Esprit, ont en eux tout ce que nous avons vu qui était en Dieu.

– Le Saint-Esprit, dans son rapport au Père et au Fils, a-t-il en lui tout ce que nous avons vu qui était en Dieu ?
– Oui, le Saint-Esprit, dans son rapport au Père et au Fils, a en lui tout ce que nous avons vu qui était en Dieu.

– Sont-ce trois Dieux qui ont ainsi rapport entre eux de toute éternité en Dieu ?
– Non, ce ne sont pas trois Dieux, mais trois Personnes qui s'identifient chacune au même Dieu, et qui demeurent cependant pleinement distinctes entre elles.

– Ces trois Personnes en Dieu forment-elles entre elles une véritable société ?
– Oui, ces trois Personnes en Dieu forment entre elles une véritable société, qui est même la plus parfaite de toutes les sociétés (q. 31, a. 1, ad 1).

– Pourquoi dites-vous que la société des trois Personnes en Dieu est la plus parfaite des sociétés ?
– Parce qu'ils sont trois, dont chacun est le même infini en perfection, en durée, en science, en amour, en puissance, en bonheur, qui jouissent d'eux-mêmes, au sein de la divinité.

– Comment savons-nous qu'il y a ainsi trois Personnes en Dieu ?

– Nous savons qu'il y a ainsi trois Personnes en Dieu par la foi.

– *La raison, sans la foi, pourrait-elle savoir qu'il y a trois Personnes en Dieu ?*
– Non, la raison, sans la foi, ne pourrait pas savoir qu'il y a trois Personnes en Dieu (q. 32, a. 1).

– *Et quand nous savons par la foi qu'il y a trois Personnes en Dieu, la raison peut-elle le* comprendre ?
– Non, même quand nous savons par la foi qu'il y a trois Personnes en Dieu, la raison ne peut pas le comprendre (q. 32, a. 1, ad 2).

– *Comment s'appellent ces vérités que nous connaissons par la foi sans que la raison* puisse les comprendre ?
– On les appelle des mystères.

– *L'existence des trois Personnes en Dieu est donc un mystère ?*
– Oui, et c'est même le plus profond de tous les mystères.

– *Comment s'appelle ce mystère des trois Personnes en Dieu ?*
– Il s'appelle le mystère de la Sainte Trinité (q. 31, a. 1).

– *Pourrons-nous connaître un jour en lui-même le mystère de la Sainte Trinité ?*

– Oui, nous pourrons connaître un jour en lui-même le mystère de la Sainte Trinité, et cette connaissance fera notre bonheur éternel au ciel.

– *Ne pouvons-nous pas, sur cette terre, entrevoir quelque chose des harmonies du mystère de la Sainte Trinité en considérant la nature des opérations qui sont le propre des esprits ?*
– Oui, car ces opérations impliquent, dans le sujet qui agit, un double rapport de principe et de terme de l'opération, soit dans l'acte de penser, soit dans l'acte d'aimer ; d'où il résulte qu'en Dieu, selon que la foi nous l'enseigne, dans l'acte de penser, le Père a raison de principe qui dit, et le Verbe a raison de terme qui est dit ; et, dans l'acte d'aimer, le Père et le Fils ont raison de principe commun à l'endroit de l'Esprit-Saint qui a raison de terme.

– *Qu'est-ce qui fonde en Dieu le mystère de la Sainte Trinité ?*
– C'est l'infinie richesse ou la fécondité de sa nature qui fait qu'il y a place en elle pour de mystérieuses processions d'origine (q. 27, a. 1).

– *Comment s'appellent ces processions d'origine en Dieu ?*
– Elles s'appellent la génération et la procession (q. 27, a. 2-3).

– *Que s'ensuit-il de cette génération et de cette procession en Dieu ?*

– Il s'ensuit qu'entre chacun des deux termes de la génération et de la procession existent des relations réelles que ces divers termes constituent (q. 28, a. 1).

– *Quelles sont ces relations en Dieu ?*
– Ce sont, au nombre de quatre, la paternité et la filiation, la spiration active et la procession ou la spiration passive (q. 28, a. 4).

– *Ces relations en Dieu sont-elles la même chose que les Personnes divines ?*
– Oui, ces relations en Dieu sont la même chose que les Personnes divines (q. 40, a. 1).

– *Pourquoi y a-t-il donc quatre relations et n'y a-t-il que trois Personnes en Dieu ?*
– Parce que l'une des relations, la spiration active, ne s'opposant point, d'une opposition relative, à la paternité et à la filiation, mais au contraire, convenant à l'une et à l'autre, il s'ensuit que les deux mêmes Personnes qui sont constituées, l'une par la paternité, l'autre par la filiation, peuvent et doivent être le sujet de la spiration active qui, dès lors, ne constitue pas une personne, mais convient tout ensemble à la Personne du Père et à la Personne du Fils (q. 30, a. 2).

– *Y a-t-il un certain ordre en Dieu entre les Personnes divines ?*

– Il y a l'ordre d'origine, qui permet au Fils d'être envoyé par le Père ; et au Saint-Esprit d'être envoyé par le Père et par le Fils (q. 42-43).

– *Quand les Personnes divines agissent d'une action autre que les actes notionnels, qui sont l'acte de dire ou d'engendrer et l'acte de spirer, agissent-elles d'une seule et même action commune à toutes trois ?*
– Oui : et c'est ainsi que l'acte de penser et l'acte d'aimer conviennent à toutes les trois Personnes ; et, de même, toutes les actions qui aboutissent à quelque effet en dehors de Dieu (q. 39-41).

– *N'y a-t-il pas cependant certains actes ou certains principes d'actions qu'on attribue plus spécialement à telle ou telle personne ?*
– Oui ; et l'on fait ces sortes d'attributions en raison d'une certaine harmonie que ces actes ou ces principes d'actions présentent avec les caractères distinctifs de telle ou telle personne : c'est ainsi qu'on attribue, par mode d'appropriation, la puissance au Père, la sagesse au Fils, la bonté à l'Esprit-Saint, bien qu'elles conviennent également à tous trois (q. 39, a. 7-8 ; q. 45, a. 6).

– *Lors donc que nous parlons de Dieu dans ses rapports avec le monde extérieur, s'agit-il toujours de Dieu dans l'unité de sa nature et dans la Trinité de ses Personnes ?*

– Oui ; à la seule exception de ce qui a trait à la Personne du Verbe dans les mystères de son Incarnation (q. 45, a. 6).

5. Œuvre de création

– Qu'entendez-vous quand vous dites que Dieu est le créateur de toutes choses ?
– J'entends que toutes choses ont été faites par lui de rien (q. 44-45).

– Il n'y avait donc rien en dehors de Dieu, avant que Dieu eût fait toutes choses ?
– Non, il n'y avait rien en dehors de Dieu, avant que Dieu eût fait toutes choses, lui seul étant par lui-même, et tout le reste n'étant que par lui (q. 44, a. 1).

– Quand est-ce que Dieu a fait ainsi toutes choses de rien ?
– Dieu a fait ainsi toutes choses de rien quand il lui a plu (q. 44).

– Il aurait donc pu, s'il l'avait voulu, ne pas créer les choses qu'il a faites ?
– Oui, Dieu aurait pu, s'il l'avait voulu, ne pas créer les choses qu'il a faites.

– Et pourquoi Dieu a-t-il ainsi voulu créer à un moment donné les choses qu'il a faites ?
– Dieu a créé les choses qu'il a faites pour manifester sa gloire (q. 45, a. 4).

– Qu'entendez-vous quand vous dites que Dieu a créé les choses qu'il a faites pour manifester sa gloire ?
– J'entends qu'il a voulu montrer hors de lui sa bonté, en communiquant à d'autres quelque chose du bien infini qu'il est lui-même.

– Ce n'est donc pas par besoin ni pour acquérir quelque chose que Dieu a créé les choses qu'il a faites ?
– Non, c'est au contraire pour donner à d'autres quelque chose de ce qu'il a infiniment en lui-même, et par pure bonté, qu'il a créé les choses qu'il a faites (q. 44, a. 4, ad 1).

6. Le monde

– Comment s'appelle l'ensemble des choses créées par Dieu ?
– On l'appelle le monde ou l'univers (q. 47, a. 4).

– Le monde ou l'univers est donc l'œuvre même de Dieu ?

– Oui, le monde ou l'univers est l'œuvre même de Dieu (q. 47, a. 1-2-3).

– *Que comprend le monde ou l'univers, œuvre de Dieu ?*
– Le monde ou l'univers, œuvre de Dieu, comprend trois catégories d'êtres, qui sont : les purs esprits ; les corps ; et l'esprit uni à un corps.

– *C'est donc Dieu lui-même qui a créé les purs esprits, les corps et l'esprit uni à un corps ?*
– Oui, c'est Dieu lui-même qui a créé les purs esprits, les corps et l'esprit uni à un corps.

– *L'a-t-il fait lui-même, par lui-même, et tout seul ?*
– Oui, Dieu a fait tout cela lui-même, par lui-même, et tout seul, lui seul étant à même de créer (q. 45, a. 5).

– *Comment Dieu a-t-il fait par lui-même et tout seul le monde des esprits et des corps ?*
– Il l'a fait par sa parole ou son verbe et avec son amour (q. 45, a. 6).

7. Les anges : leur nature

– Pourquoi Dieu a-t-il voulu qu'il y eût de purs esprits dans l'œuvre faite par lui ?

– Dieu a voulu qu'il y eût de purs esprits dans l'œuvre faite par lui parce qu'ils devaient être le couronnement de cette œuvre (q. 50, a. 1).

– Qu'entendez-vous quand vous dites que les purs esprits devaient être le couronnement de l'œuvre faite par Dieu ?

– J'entends qu'ils en sont la partie la plus haute, la plus parfaite et la plus belle (Ibid.).

– Pourriez-vous me dire quelle est la nature des purs esprits ?

– Oui, les purs esprits sont des natures ou des substances qui existent libres de tout corps et de toute matière (q. 50, a. 1-2).

– Ces purs esprits sont-ils en très grand nombre ?

– Oui, ces purs esprits sont en très grand nombre (q. 50, a. 3).

– Leur nombre dépasse-t-il le nombre de toutes les autres natures créées ?

– Oui, leur nombre dépasse le nombre de toutes les autres natures créées (Ibid.).

– Pourquoi fallait-il qu'ils fussent si nombreux ?

– Parce qu'il convenait que ce qu'il y avait de plus beau l'emportât en grandeur sur tout le reste dans l'œuvre de Dieu (Ibid.).

– De quel nom s'appellent ordinairement ces purs esprits ?
– On les appelle des anges.

– Pourquoi appelle-t-on les purs esprits du nom d'anges ?
– Parce qu'ils sont les messagers dont Dieu se sert pour administrer le reste de son œuvre.

– Est-ce que les anges peuvent prendre un corps comme nous ?
– Non, les anges ne peuvent point prendre un corps comme nous et, si quelquefois ils ont pu se montrer revêtus d'un corps, ils n'en avaient que l'apparence extérieure (q. 51, a. 1-2-3).

– Les anges existent-ils quelque part ?
– Oui, les anges existent quelque part (q. 52, a. 1).

– Où est le lieu ordinaire des anges ?
– Le lieu ordinaire des anges est le ciel (q. 61, a. 4).

– Les anges peuvent-ils aller d'un lieu à un autre ?
– Oui, les anges peuvent aller d'un lieu à un autre (q. 53, a. 1).

– Est-ce qu'il leur faut du temps pour aller d'un lieu à un autre ?
– Les anges peuvent se porter d'un lieu à un autre, seraient-ils les plus opposés, quasi instantanément (q. 53, a. 2).

– Peuvent-ils aussi quitter lentement un lieu et se rendre lentement dans un autre selon qu'il leur plaît ?
– Oui, ils peuvent aussi quitter lentement un lieu et se rendre lentement dans un autre selon qu'il leur plaît, leur mouvement n'étant qu'une application successive de leur vertu ou de leur action à divers êtres ou aux diverses parties d'un même tout (q. 53, a. 3).

8. Leur vie intime

– En quoi consiste la vie des anges selon leur nature de purs esprits ?
– La vie des anges, selon leur nature de purs esprits, consiste à connaître et à aimer.

– Quelle sorte de connaissance se trouve dans les anges ?
– Dans les anges se trouve la connaissance intellectuelle (q. 54).

– N'y a-t-il point dans les anges la connaissance sensible comme chez nous ?
– Non, il n'y a point dans les anges de connaissance sensible comme chez nous (q. 54, a. 5).

– Pourquoi n'y a-t-il pas dans les anges de connaissance sensible comme chez nous ?

– Parce que la connaissance sensible se fait par l'intermédiaire du corps et que les anges n'ont point de corps (Ibid.).

– La connaissance intellectuelle des anges est-elle plus parfaite que notre connaissance intellectuelle ?
– Oui, la connaissance intellectuelle des anges est plus parfaite que notre connaissance intellectuelle.

– Pourquoi dites-vous que la connaissance intellectuelle des anges est plus parfaite que notre connaissance intellectuelle ?
– Parce qu'ils n'ont pas, comme nous, à puiser leur connaissance dans le monde extérieur et qu'ils saisissent toute la vérité d'un seul regard de leur esprit sans avoir besoin comme nous de raisonnement (q. 55, a. 2 ; q. 58, a. 3-4).

– Les anges connaissent-ils toutes choses ?
– Non, les anges ne connaissent point toutes choses ; car ils ont une nature finie : et Dieu seul, parce qu'il est infini, connaît toutes choses (q. 53, a. 1-2-3).

– Connaissent-ils tout l'ensemble des créatures ?
– Oui, ils connaissent tout l'ensemble des créatures, leur nature de purs esprits demandant qu'il en soit ainsi (q. 55, a. 2).

– Les anges connaissent-ils tout ce qui se passe dans le monde extérieur ?

– Oui, les anges connaissent tout ce qui se passe dans le monde extérieur, les idées de leur esprit leur manifestant ces choses à mesure qu'elles se réalisent (Ibid.).

– Connaissent-ils les pensées des cœurs ?
– Non, les anges ne connaissent point les pensées des cœurs ; parce que ces pensées, étant libres, ne rentrent pas dans l'enchaînement nécessaire des événements extérieurs (q. 57, a. 4).

– Que faut-il pour que les anges connaissent les pensées des cœurs ?
– Il faut que Dieu les leur révèle, ou que le sujet lui-même les fasse connaître (Ibid.).

– Les anges connaissent-ils l'avenir ?
– Non, les anges ne connaissent point l'avenir, à moins que Dieu ne le leur révèle (q. 57, a. 3).

– Quelle sorte d'amour y a-t-il dans les anges selon leur nature ?
– Il y a dans les anges, selon leur nature, un amour parfait de Dieu, d'eux-mêmes et de toutes les créatures, à moins que le péché, dans l'ordre surnaturel, ne dénature ce qu'il y a de libre dans leur amour d'ordre naturel (q. 60).

9. Création des anges

– Tous les anges ont-ils été créés immédiatement par Dieu ?
– Oui, tous les anges ont été créés immédiatement par Dieu, chacun d'eux étant un pur esprit qui n'a pu venir à l'être que par voie de création (q. 61, a. 1)

– Quand est-ce que tous les anges ont été créés par Dieu ?
– Tous les anges ont été créés par Dieu instantanément, au premier moment où il créa aussi tous les éléments du monde corporel (q. 61, a. 3).

– Les anges furent-ils créés par Dieu dans un lieu corporel ?
– Oui, les anges furent créés par Dieu dans un lieu corporel, l'harmonie de l'œuvre divine voulant qu'il en fût ainsi (q. 61, a. 4, ad 1).

– Comment s'appelle le lieu corporel où furent créés les anges par Dieu ?
– Nous l'appelons le ciel tout court et quelquefois aussi le ciel empyrée (q. 61, a. 4).

– Que signifient ces mots : le ciel empyrée?
– Ils signifient un lieu tout de lumière et de splendeur, qui est la partie la plus belle du monde corporel (Ibid.).

– Le ciel empyrée est-il le même que le ciel des bienheureux ou le ciel tout court ?
– Oui, le ciel empyrée est le même que le ciel des bienheureux ou le ciel tout court (Ibid..ad. 3).

10. Leur épreuve

– Dans quel état les anges furent-ils créés par Dieu ?
– Les anges furent créés par Dieu dans l'état de grâce (q. 62, a. 3).

– Qu'est-ce que vous entendez quand vous dites que les anges furent créés par Dieu dans l'état de grâce ?
– J'entends qu'au moment de leur création ils reçurent de Dieu une nature revêtue de la grâce sanctifiante qui les faisait enfants de Dieu et leur donnait de pouvoir conquérir la gloire de la vie éternelle (q. 62, a. 1, 2, 3).

– Fut-ce par un acte de leur libre arbitre que les anges purent conquérir la gloire de la vie éternelle ?
– Oui, ce fut par un acte de leur libre arbitre que les anges purent conquérir la gloire de la vie éternelle (q. 62, a. 4).

– En quoi consista cet acte du libre arbitre des anges par lequel ils purent conquérir la gloire de la vie éternelle ?
– Cet acte consista à suivre le mouvement de la grâce qui les portait à se soumettre à Dieu et à recevoir de lui avec amour et reconnaissance le don de sa propre gloire qu'il leur offrait (Ibid.).

– Fallut-il longtemps aux anges pour se prononcer sous l'action de la grâce sur ce choix que Dieu leur offrait ?
– Ce choix se fit par eux instantanément (Ibid.).

– Les anges furent-ils admis dans la gloire aussitôt après avoir fait ce choix ?
– Oui, les anges furent admis dans la gloire aussitôt après avoir fait ce choix (q. 62, a. 5).

11. Chute des mauvais anges

– Est-ce que tous les anges firent le choix qui leur était proposé comme épreuve méritoire par Dieu ?
– Non, tous les anges ne firent pas ce choix, et il y en eut qui le refusèrent (q. 63, a. 3).

– Pourquoi y eut-il des anges qui refusèrent de faire ce choix ?

– Par sentiment d'orgueil et pour être semblables à Dieu, se suffisant à eux-mêmes comme Dieu se suffit (q. 63, a. 2, 3).

– *Ce sentiment d'orgueil fut-il un grand péché ?*
– Ce sentiment d'orgueil fut un horrible péché qui provoqua immédiatement la colère de Dieu.

– *Que fit Dieu dans sa juste colère contre ce péché des anges?*
– Il les précipita aussitôt dans l'enfer, qui sera éternellement le lieu de leur supplice (q. 64, a. 4).

– *Comment appelle-t-on les mauvais anges qui se révoltèrent contre Dieu et furent précipités dans l'enfer ?*
– On les appelle les démons (q. 63, a. 4).

12. Les corps : leur création et l'œuvre des six jours

– Quelle est la seconde catégorie d'êtres créés par Dieu dans le monde à l'extrémité opposée de la catégorie des esprits ?
– La seconde catégorie d'êtres créés par Dieu dans le monde à l'extrémité opposée de la catégorie des esprits est celle des corps.

– Est-ce que tout l'ensemble du monde des corps a été créé par Dieu ?
– Oui, tout l'ensemble du monde des corps a été créé par Dieu (q. 63, a. 5).

– *C'est donc Dieu lui-même qui a créé la terre et tout ce que nous y voyons, la mer et tout ce qu'elle contient, le ciel avec le soleil, la lune et les étoiles ?*
– Oui, c'est Dieu lui-même qui a créé la terre et tout ce que nous y voyons, la mer et ce qu'elle contient, le ciel avec le soleil, la lune et les étoiles.

– *Quand est-ce que Dieu a créé tout ce monde des corps?*
– Dieu a créé tout ce monde des corps au commencement du monde, en même temps qu'il créait le monde des esprits (q. 61, a. 3 ; q. 66, a. 4).

– *Est-ce instantanément que Dieu a créé le monde des corps, en même temps que le monde des esprits ?*
– Oui, c'est instantanément que Dieu a créé le monde des corps, en même temps que le monde des esprits (Ibid.).

– *Le monde des corps fut-il dès ce premier instant tel qu'il est aujourd'hui ?*
– Non, le monde des corps ne fut pas dès ce premier instant tel qu'il est aujourd'hui (q. 66, a. 1).

– Dans quel état le monde des corps fut-il créé par Dieu?
– Le monde des corps fut créé par Dieu à l'état de chaos.

– Qu'entendez-vous quand vous dites que le monde des corps fut créé par Dieu à l'état de chaos ?
– J'entends que Dieu créa d'abord les éléments d'où devait sortir le monde des corps tel que nous le voyons aujourd'hui (q. 66, a. 1 & 2).

– Qui est-ce qui a fait sortir des premiers éléments le monde des corps tel que nous le voyons aujourd'hui ?
– C'est Dieu qui a fait sortir des premiers éléments le monde des corps tel que nous le voyons aujourd'hui.

– Est-ce d'un seul coup que Dieu a fait sortir des premiers éléments le monde des corps tel que nous le voyons aujourd'hui ?
– Non, ce n'est pas d'un seul coup, mais par plusieurs interventions successives que Dieu a fait sortir des premiers éléments le monde des corps tel que nous le voyons aujourd'hui.

– Combien y a-t-il eu de ces interventions de Dieu pour amener le monde des corps à l'état où nous le voyons aujourd'hui ?
– Il y a eu six interventions de Dieu pour amener le monde des corps à l'état où nous le voyons aujourd'hui.

– Comment appelle-t-on les six interventions de Dieu pour amener le monde des corps à l'état où nous le voyons aujourd'hui ?
– On les appelle les six jours de la création (q. 64, a. 1 & 2).

– *Sur quoi porta le premier jour de la création ?*
– Le premier jour de la création porta sur la production de la lumière (q. 67, a. 4).

– *Sur quoi porta le second jour de la création ?*
– Le second jour de la création porta sur la production du firmament (q. 68, a. 1).

– *Sur quoi porta le troisième jour de la création ?*
– Le troisième jour de la création porta sur la séparation ou la distinction des mers et des continents, et sur la production des plantes (q. 69).

– *Sur quoi porta le quatrième jour de la création ?*
– Le quatrième jour de la création porta sur la production du soleil, de la lune et des étoiles (q. 70).

– *Sur quoi porta le cinquième jour de la création ?*
– Le cinquième jour de la création porta sur la production des poissons et des oiseaux (q. 71).

– *Sur quoi porta le sixième jour de la création ?*

– Le sixième jour de la création porta sur la production des animaux terrestres et sur la création de l'homme (q. 72).

– Comment savons-nous que c'est ainsi que Dieu a fait le monde tel que nous le voyons ?
– Nous savons que c'est ainsi que Dieu a fait le monde tel que nous le voyons parce que c'est lui-même qui nous l'a dit.

– Où est-ce que Dieu nous a dit qu'il avait ainsi fait le monde tel que nous le voyons ?
– C'est dans le premier chapitre de la Genèse, au début de son Écriture Sainte, que Dieu nous a dit qu'il avait ainsi fait le monde tel que nous le voyons.

– Est-ce que la science s'accorde avec ce premier chapitre de la Genèse ?
– Il n'est pas douteux que la vraie science s'accordera toujours avec ce premier chapitre de la Genèse.

– Pourquoi dites-vous que la vraie science s'accordera toujours avec ce premier chapitre de la Genèse ?
– Parce que la vraie science voit les choses comme elles sont, et que nul ne sait mieux comment sont les choses que Dieu lui-même qui les a faites et qui nous a dit comment il les avait faites dans ce premier chapitre de la Genèse.

– Il ne pourra donc jamais y avoir de contradiction entre la science et l'Écriture sur ce qui regarde la création du monde des corps ?
– Non, jamais il ne pourra y avoir de contradiction entre la vraie science et l'Écriture sur ce qui regarde la création du monde des corps (q. 67 à 74).

13. L'homme : sa nature, son âme spirituelle et immortelle

– Parmi ce monde des corps, y a-t-il un des êtres qui s'y trouvent qui forme cependant comme un monde à part, ou une catégorie tout à fait distincte dans l'ensemble du monde créé par Dieu ?
– Oui, c'est l'homme.

– Qu'est-ce que l'homme ?
– L'homme est un composé d'esprit et de corps, où se trouvent en quelque sorte réunis le monde des esprits et le monde des corps (q. 75).

– Comment s'appelle l'esprit qui est dans l'homme ?
– Il s'appelle l'âme (q. 75, a. 1 à 4).

– Est-ce qu'il n'y a que l'homme à avoir une âme dans le monde des corps ?

– Non, il n'y a pas que l'homme à avoir une âme dans le monde des corps.

– Quels sont les autres êtres qui ont aussi une âme dans le monde des corps ?
– Ce sont les plantes et les animaux.

– Quelle différence y a-t-il entre l'âme des plantes ou des animaux et celle de l'homme ?
– Il y a cette différence que l'âme des plantes n'est que pour la vie végétative ; que celle des animaux n'est que pour la vie végétative et sensitive ; et qu'en plus de cela l'âme de l'homme est pour la vie de la pensée.

– C'est donc par la vie de la pensée que l'homme se distingue de tous les autres êtres vivants du monde des corps ?
– Oui, c'est par la vie de la pensée que l'homme se distingue de tous les autres êtres vivants du monde des corps.

– Est-ce que dans cette vie de la pensée l'âme humaine est en soi indépendante du corps ?
– Oui, dans cette vie de la pensée l'âme humaine est en soi indépendante du corps (q. 75 a. 2).

– Pourriez-vous me donner une raison qui établisse cette vérité ?
– Oui, et cette raison est que l'objet de la pensée est chose tout à fait incorporelle.

– Comment s'ensuit-il de là que l'âme humaine dans la vie de la pensée est en soi indépendante du corps ?
– Parce que, si elle n'était pas elle-même tout à fait incorporelle, elle ne pourrait pas atteindre l'objet de la pensée qui est tout à fait incorporel (Ibid.).

– Que s'ensuit-il de cette vérité ?
– Il s'ensuit de cette vérité que l'âme humaine est immortelle (q. 75, a. 6).

– Pourriez-vous me montrer comment il s'ensuit de cette vérité que l'âme humaine est immortelle ?
– Oui, c'est parce que, si elle a une opération où le corps n'a point de part, il faut qu'elle ait aussi un être propre indépendant du corps.

– Que s'ensuit-il de ce que l'âme humaine a un être propre indépendant du corps ?
– Il s'ensuit que, si le corps vient à périr par la séparation d'avec l'âme, l'âme elle-même ne peut pas périr (Ibid.).

– L'âme humaine doit donc demeurer toujours ?
– Oui, l'âme humaine doit demeurer toujours.

– Mais pourquoi donc l'âme humaine a-t-elle été unie à un corps ?

– L'âme humaine a été unie à un corps pour former avec lui ce tout harmonieux et substantiel qui s'appelle l'homme (q. 75, a. 4).

– Ce n'est donc pas accidentellement que l'âme humaine est unie à son corps ?
– Non, ce n'est pas accidentellement que l'âme humaine est unie à son corps, mais parce qu'elle est faite pour lui (q. 76, a. 1).

– *Que fait l'âme humaine dans le corps auquel elle est unie ?*
– Elle donne à ce corps tout ce qu'il a comme perfection, c'est-à-dire qu'elle lui donne d'être, de vivre et de sentir, se réservant pour elle seule l'acte de penser (q. 76, a. 3 & 4).

14. Ses facultés végétatives et sensibles

– *Devons-nous admettre dans l'âme humaine diverses facultés se rapportant à ces divers actes ?*
– Oui, il faut admettre dans l'âme humaine diverses facultés se rapportant à ces divers actes, à la seule exception de la première perfection que l'âme donne par elle-même, savoir : l'être du corps (q. 77).

– Quelles sont les facultés de l'âme qui donnent au corps de vivre ?
– Les facultés de l'âme qui donnent au corps de vivre sont les facultés végétatives.

– Pourriez-vous me dire quelles sont ces facultés ?
– Oui, elles sont au nombre de trois, savoir : la faculté de se nourrir, de grandir et de se reproduire (q. 78, a. 2).

– Quelles sont les facultés de l'âme qui donnent au corps de sentir ?
– Les facultés de l'âme qui donnent au corps de sentir sont les facultés sensibles.

– Pourriez-vous me dire quelles sont ces facultés ?
– Oui, ces facultés sont d'une double sorte, savoir : les facultés de connaître et les facultés d'aimer.

– Quelles sont les facultés sensibles qui donnent au corps de connaître ?
– Les facultés sensibles qui donnent au corps de connaître sont les facultés des cinq sens extérieurs [et des quatre sens intérieurs] (q. 78, a. 3).

– Comment appelez-vous les facultés des cinq sens extérieurs ?
– On les appelle les facultés de voir, d'entendre, de sentir ou d'odorer, de goûter et de toucher (Ibid .).

– Et les cinq sens extérieurs, comment les appelez-vous ?

– On les appelle : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher (Ibid.).

– *Y a-t-il aussi des facultés sensibles de connaître qui soient intérieures et ne se voient pas au dehors ?*
– Oui, ce sont : le sens central, l'imagination, l'instinct et la mémoire (q. 78, a. 9).

15. Son intelligence et son acte de connaître

– *Y a-t-il d'autres facultés de connaître qui soient aussi dans l'homme ?*
– Oui, il y a une autre faculté de connaître qui est aussi dans l'homme et qui est en lui sa faculté principale.

– *Comment appelez-vous cette faculté principale de connaître qui est ainsi dans* l'homme ?
– Elle s'appelle la raison ou l'intelligence (q. 79, a. 1).

– *La raison ou l'intelligence, est-ce une même faculté de connaître dans l'homme ?*
– Oui, la raison et l'intelligence sont une même faculté de connaître dans l'homme (q. 79, a. 8).

– Pourquoi l'appelle-t-on de ce double nom ?
– On l'appelle de ce double nom parce que, dans son acte de connaître, quelquefois elle saisit tout de suite, sans avoir besoin de raisonner, tandis que d'autres fois il faut qu'elle raisonne (*Ibid.*).

– Est-ce que le raisonnement est l'acte propre à l'homme ?
– Oui, le raisonnement est l'acte propre à l'homme ; parce que, de tous les êtres qui sont, il n'y a que lui qui puisse raisonner, ou qui ait besoin de raisonner.

– Est-ce une perfection pour l'homme de pouvoir raisonner ?
– Oui, c'est une perfection pour l'homme de pouvoir raisonner, mais c'est une imperfection d'avoir besoin de raisonner.

– Pourquoi dites-vous que c'est une perfection pour l'homme de pouvoir raisonner ?
– Parce que de la sorte l'homme peut connaître la vérité, ce que ne peuvent point les êtres inférieurs à lui, comme sont les animaux sans raison.

– Pourquoi dites-vous que c'est une imperfection pour l'homme d'avoir besoin de raisonner ?
– Parce que de la sorte il n'arrive à connaître la vérité que lentement et avec possibilité de se tromper, tandis que l'ange et

Dieu, qui n'ont pas besoin de raisonner, saisissent la vérité d'un seul coup et sans qu'ils puissent se tromper.

– Pourriez-vous me dire ce que c'est que connaître la vérité ?
– Connaître la vérité, c'est savoir ce qui est.

– Et ne pas savoir ce qui est, qu'est-ce que c'est ?
– C'est être dans l'ignorance ou dans l'erreur.

– Y a-t-il une différence entre ces deux choses : être dans l'ignorance ou être dans l'erreur ?
– Oui, il y a une très grande différence entre le fait d'être dans l'ignorance et celui d'être dans l'erreur ; car être dans l'ignorance, c'est simplement ne pas savoir ce qui est ; tandis qu'être dans l'erreur, c'est affirmer qu'une chose est quand elle n'est pas, ou qu'elle n'est pas quand elle est.

– Est-ce un mal pour l'homme d'être dans l'erreur ?
– Oui, c'est un très grand mal pour l'homme d'être dans l'erreur ; parce que le bien propre de l'homme consiste dans la vérité, qui est le bien de son intelligence.

– L'homme en naissant porte-t-il en lui-même la vérité ?
– Non, l'homme en naissant ne porte pas en lui-même la vérité ; car, s'il a, dès lors, son intelligence, il ne l'a qu'à l'état de faculté vide, qui doit attendre, pour acquérir la vérité, le

développement suffisant des facultés sensibles destinées à la servir (q. 84, a. 5).

– Quand est-ce que l'homme commence à connaître la vérité ?
– L'homme commence à connaître la vérité quand il a l'usage de la raison, c'est-à-dire aux environs de sa septième année.

– Est-ce que l'homme peut tout connaître par sa raison ?
– Non, l'homme ne peut pas tout connaître, d'une connaissance propre, par sa raison, à considérer cette raison dans les seules limites de ses forces naturelles (q. 12, a. 4 ; q. 86, a. 2 & 4).

– Quelles sont les choses que l'homme peut connaître naturellement par sa raison ?
– L'homme peut connaître naturellement par sa raison les choses sensibles et tout ce que ces choses sensibles révèlent.

– L'homme peut-il se connaître lui-même par la raison naturelle ?
– Oui, l'homme peut se connaître lui-même par la raison naturelle ; parce qu'il est lui-même un être sensible et qu'à l'aide de ce qui tombe sous ses sens il peut, en se servant du raisonnement, connaître ce qui est requis pour être ce qu'il est (q. 87) .

– L'homme peut-il connaître les anges ou les purs esprits ?
– L'homme ne peut connaître qu'imparfaitement les anges ou les purs esprits.

– *Pourquoi dites-vous que l'homme ne peut connaître qu'imparfaitement les anges ou* les purs esprits ?
– Parce qu'il ne peut pas les connaître en eux-mêmes, en raison de leur nature, qui n'appartient pas aux natures sensibles, objet propre de la raison de l'homme (q. 88, a. 1 & 2).

– *Est-ce que l'homme peut connaître Dieu en lui-même ?*
– Non, l'homme ne peut pas naturellement connaître Dieu en lui-même, Dieu étant infiniment au-dessus des natures sensibles, qui sont pour la raison de l'homme le seul objet proportionné, dans l'ordre de sa connaissance naturelle (q. 88, a. 3).

– *C'est donc imparfaitement aussi que l'homme peut connaître Dieu par sa raison, laissée à ses seules forces naturelles ?*
– Oui, c'est aussi d'une manière seulement imparfaite que l'homme peut connaître Dieu par sa raison, laissée à ses seules forces naturelles.

– *Est-ce cependant une perfection pour l'homme de pouvoir ainsi connaître Dieu par sa raison ?*
– Oui, c'est une très grande perfection pour l'homme de pouvoir ainsi connaître, même imparfaitement, Dieu par sa raison ; parce qu'il s'élève par là infiniment au-dessus des autres êtres qui n'ont pas la raison ; et qu'il a pu même à cause de cela être élevé à la souveraine dignité d'enfant de Dieu par la grâce,

où sa raison est appelée à connaître Dieu selon qu'il est en lui-même, d'abord, imparfaitement, par la foi, et puis dans la pleine clarté de la lumière de gloire (q. 12, a. 4, ad 3 ; 5, 8, 10, 13).

– *Est-ce qu'en pouvant ainsi être élevé à la dignité d'enfant de Dieu par la grâce, l'homme a pu devenir l'égal des anges ?*
– Oui, en étant ainsi élevé à la dignité d'enfant de Dieu par la grâce, l'homme devient en quelque sorte l'égal des anges, pouvant même être supérieur à eux dans cet ordre de la grâce, quoiqu'il leur demeure inférieur dans l'ordre de la nature (q. 108, a. 8).

16. Ses facultés d'aimer ; son libre arbitre

– *Y a-t-il dans l'homme quelque autre faculté en plus des facultés de connaître ?*
– Oui, il y a encore dans l'homme les facultés d'aimer.

– *Qu'entendez-vous par les facultés d'aimer dans l'homme ?*
– J'entends le pouvoir qui est en lui de se porter d'un mouvement affectif vers tout ce qui lui est présenté comme un

bien par ses facultés de connaître, et de s'éloigner de tout ce qui lui est présenté comme un mal.

– Est-ce qu'il y a plusieurs sortes de ces facultés d'aimer dans l'homme ?
– Oui, il y a deux sortes de ces facultés d'aimer dans l'homme ; en raison des deux genres de connaissance qui sont en lui.

– Comment s'appelle la première de ces deux sortes de facultés d'aimer dans l'homme ?
– Elle s'appelle le cœur, au sens affectif, sensible, donné à ce mot (q. 81).

– Et comment s'appelle la seconde de ces sortes de facultés d'aimer dans l'homme ?
– La seconde sorte de ces facultés d'aimer dans l'homme s'appelle la volonté (q. 82).

– Peut-on donner aussi le nom de cœur à la volonté dans l'homme ?
– Oui, on peut donner aussi le nom de cœur à la volonté dans l'homme, mais dans un sens plus élevé et tout à fait immatériel.

– Quelle est la plus parfaite de ces deux facultés d'aimer qui sont dans l'homme ?
– C'est la volonté.

– Est-ce par la volonté que l'homme est dit doué de libre arbitre ?

– Oui, c'est par la volonté que l'homme est dit doué de libre arbitre ; car cette volonté, ne se portant d'elle-même et nécessairement qu'au bien sous sa raison générale de bien, demeure maîtresse de son acte, toutes les fois qu'il s'agit d'un bien particulier quelconque, pouvant tout ensemble le vouloir et pouvant ne le vouloir pas (q. 83).

– Est-ce la volonté seule qui constitue le libre arbitre de l'homme ?
– Non, ce n'est pas la volonté seule qui constitue le libre arbitre de l'homme, mais la volonté en union avec l'intelligence ou la raison.

– L'homme par son intelligence et sa volonté douées de libre arbitre est-il le roi de la création dans le monde des corps ?
– Oui, l'homme par son intelligence et sa volonté douées de libre arbitre est le roi de la création dans le monde des corps, tous les autres êtres du monde des corps étant au-dessous de lui par leur nature, et tous étant faits pour le servir, dans sa marche de retour vers Dieu par les actes de son libre arbitre.

17. L'origine de l'homme, ou sa création et sa formation par Dieu

– Les hommes qui sont actuellement sur la terre et tous ceux qui les ont précédés viennent-ils d'un seul père et d'une seule mère ?
– Oui, tous les hommes qui sont actuellement sur la terre et ceux qui les ont précédés viennent d'un seul père et d'une seule mère.

– Comment s'appellent le premier homme et la première femme d'où tous les hommes sont venus ?
– Ils s'appellent Adam et Ève.

– Qui a été l'auteur d'Adam et d'Ève ?
– C'est Dieu qui a été l'auteur d'Adam et d'Ève.

– Comment Dieu a-t-il produit Adam et Ève ?
– Dieu a produit Adam et Ève en leur donnant leur corps et leur âme.

– Comment Dieu a-t-il donné leur âme à Adam et Ève ?
– Dieu a donné leur âme à Adam et Ève en la créant (q. 90, a. 1 & 2).

– Comment Dieu nous a-t-il dit qu'il avait donné leur corps à Adam et Ève ?
– Dieu nous a dit qu'il avait donné à Adam son corps en le formant lui-même du limon de la terre, et qu'il avait donné à Ève son corps en la formant d'une côte d'Adam (q. 91 & 92).

– Devons-nous dire que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu ?
– Oui, nous devons dire que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu (q. 93).

– Que voulons-nous dire quand nous disons que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu ?
– Nous voulons dire que Dieu a donné à l'homme une nature et des opérations qui, dans ce qu'elles ont de plus élevé, nous permettent d'entrevoir ce qu'est Dieu dans sa nature spirituelle et dans la vie intime de ses trois augustes Personnes, et d'imiter la perfection qui est le propre des Personnes divines (q. 93, a. 5 à 9).

– Pourriez-vous me montrer comment la nature et les opérations de l'homme, en ce qu'elles ont de plus élevé, permettent d'entrevoir ce qu'est Dieu dans sa nature spirituelle et dans la vie intime de ses trois augustes Personnes ?
– C'est que notre âme, elle aussi, dans sa partie supérieure, est une nature spirituelle et que ses opérations les plus hautes sont

l'acte de penser et d'aimer portant sur la première Vérité et le premier Bien qui est Dieu lui-même (q. 93, a. 5 à 7).

– *Comment dans cet acte de penser et d'aimer pouvons-nous entrevoir la vie intime des trois augustes Personnes de la Sainte Trinité ?*
– Parce que notre esprit, quand il pense à Dieu, conçoit un verbe intérieur où il retrouve son objet, et que, sous le coup de cette pensée concevant le verbe, se produit l'acte d'amour portant sur ce même objet que l'esprit a conçu (q. 93, a. 6).

– *Comment pouvons-nous imiter la perfection qui est le propre des Personnes divines ?*
– Nous pouvons imiter la perfection qui est le propre des Personnes divines en faisant, comme Dieu lui-même, de Dieu conçu et aimé dans notre esprit et dans notre cœur, l'objet premier et dernier de toute notre vie pensante et aimante (q. 93, a. 7).

– *N'y a-t-il que l'homme à avoir été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu dans le monde corporel ?*
– Oui, il n'y a que l'homme à avoir été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu dans le monde corporel, en raison de sa nature spirituelle (q. 93, a. 2).

– *Les autres créatures du monde corporel ne gardent-elles rien de Dieu qui les a faites ?*

– Oui, les autres créatures du monde corporel gardent en elles le vestige ou la trace de Dieu qui les a faites, en raison des perfections d'ordre inférieur qui sont en elles (q. 93, a. 6).

18. L'état de bonheur où il fut créé

– L'homme fut-il créé par Dieu dans un grand état de perfection ?
– Oui, l'homme fut créé par Dieu dans un grand état de perfection.

– Pourriez-vous me dire ce que comportait cet état de perfection dans lequel l'homme fut créé par Dieu ?
– Cet état de perfection dans lequel l'homme fut créé par Dieu comportait : une science complète sans ombre d'erreur dans son intelligence ; la justice originelle et toutes les vertus dans son âme et dans son cœur ; l'empire absolu de l'âme sur le corps et sur toute créature inférieure à l'homme (q. 94, 95 & 96).

– Cet état de perfection était-il propre au seul premier homme, ou devait-il être commun à tous dans la suite des générations ?
– Il était propre à Adam pour ce qui est de la science ; mais la justice originelle et les dons d'intégrité devaient se communiquer à tous par voie d'origine, étant inséparables de la

nature elle-même tant qu'elle n'en serait pas dépouillée par le péché (q. 94, a. 1, ad 1).

– Est-ce que l'homme aurait dû mourir, dans l'état où il fut créé par Dieu ?
– Non, l'homme n'aurait pas dû mourir, dans l'état où il fut créé par Dieu (q. 97, a. 1).

– Est-ce que l'homme aurait pu souffrir, dans l'état où il fut créé par Dieu ?
– Non, l'homme n'aurait pas pu souffrir, dans l'état où il fut créé par Dieu ; son âme, par un privilège spécial, tenant son corps à l'abri de tout mal, et elle-même ne pouvant être contrariée par rien, tant qu'elle resterait soumise à Dieu par sa volonté (q. 97, a. 2).

– L'homme fut donc créé par Dieu dans un véritable état de bonheur ?
– Oui, l'homme fut créé par Dieu dans un véritable état de bonheur.

– Est-ce que cet état de bonheur dans lequel l'homme fut créé par Dieu était l'état de son bonheur dernier et parfait ?
– Non, cet état de bonheur dans lequel l'homme fut créé par Dieu n'était pas l'état de son bonheur dernier et parfait ; car il était temporaire et devait être suivi d'un autre état qui serait définitif (q. 94, a. 1, ad 1).

– Comment donc pourrait-on appeler cet état de bonheur dans lequel l'homme fut créé par Dieu ?
– On pourrait l'appeler un état de bonheur premier qui devait préparer l'homme par voie de mérite à recevoir son état de bonheur dernier et parfait, à titre de récompense (q. 94, a. 1, ad 2 ; q. 95, a. 4).

– Où est-ce que l'homme aurait reçu cet état de bonheur dernier et parfait, s'il était resté fidèle ?
– Il l'aurait reçu dans le ciel de la gloire, avec les anges, où Dieu l'aurait transféré après un certain temps d'épreuve (q. 94, a. 1, ad 1).

– Où était placé l'homme en attendant d'être transféré dans le ciel de la gloire ?
– Il était placé dans un jardin de délices préparé par Dieu pour le recevoir (q. 92).

– Comment a-t-on appelé ce jardin de délices ?
– On l'a appelé le Paradis terrestre (*Ibid.*).

19. Œuvre de conservation et de gouvernement

– Qu'est-ce que vous entendez quand vous dites que Dieu est le souverain Maître de toutes choses ?
– J'entends que toutes choses, dans le monde créé par Dieu, sont soumises au gouvernement unique, suprême et absolu de Dieu lui-même (q. 103, a. 1 & 3).

– Qu'est-ce que vous entendez quand vous dites que toutes choses, dans le monde créé par Dieu sont soumises au gouvernement unique, suprême et absolu de Dieu lui-même ?
– J'entends qu'il n'est rien dans le monde des esprits, dans le monde des corps, et dans le monde humain qui puisse échapper à l'action de Dieu conservant tous ces êtres et les conduisant à la fin pour laquelle il les a tous créés (q. 103, a. 4 à 8).

– Quelle est cette fin à laquelle Dieu conduit par son gouvernement tous les êtres qu'il a créés et qu'il conserve ?
– Cette fin à laquelle Dieu conduit par son gouvernement tous les êtres qu'il a créés et qu'il conserve, c'est lui-même ou sa propre gloire (q. 103, a. 2).

– Comment dites-vous que Dieu et sa gloire sont la fin de tout l'univers conservé et gouverné par lui ?

– Je dis que Dieu et sa gloire sont la fin de tout l'univers conservé et gouverné par lui, parce que Dieu meut toutes choses dans cet univers créé et conservé par lui, pour que se manifeste et s'explique, dans l'ordre même de l'univers, ce qui est dans l'intelligence et dans la volonté de celui qui l'a fait, le conserve et le gouverne (*Ibid.*).

– *C'est donc dans l'ordre même de l'univers qu'éclate et que se manifeste la gloire de Dieu au-dehors ?*
– Oui, c'est dans l'ordre même de l'univers qu'éclate et que se manifeste la gloire de Dieu au-dehors (*Ibid.*).

– *Peut-il y avoir quelque chose de plus grand et de plus parfait, en dehors de Dieu, que cet ordre de l'univers créé, conservé et gouverné par lui ?*
– Non, il ne peut y avoir, dans l'ordre actuel des choses, rien de plus grand ni de plus parfait, en dehors de Dieu, que cet ordre de l'univers créé, conservé et gouverné par lui (q. 25, a. 5 & 6).

– *Pourquoi dites-vous : dans l'ordre actuel des choses ?*
– Parce que Dieu étant infini et tout-puissant, aucun ordre créé, si parfait qu'il soit, ne saurait égaler l'infinie puissance de Dieu (*Ibid.*).

20. Action personnelle de Dieu dans ce gouvernement. Les miracles

– *Comment Dieu gouverne-t-il cet univers créé par lui ?*
– En le conservant et en le mouvant à sa fin (q. 103, a. 4).

– *Est-ce par lui-même que Dieu conserve tous les êtres créés par lui ?*
– Oui, c'est par lui-même que Dieu conserve tous les êtres créés par lui, bien qu'il se serve aussi de tels êtres déterminés pour conserver dans l'être tels autres êtres déterminés, selon l'ordre de dépendance qu'il a établi parmi eux en les créant (q. 104, a. 1 & 2).

– *Qu'entendez-vous quand vous dites que c'est par lui-même que Dieu conserve tous les êtres créés par lui ?*
– J'entends que ce qu'il y a au fond de tous les êtres de l'univers et qui fait qu'ils communiquent tous dans le fait d'être leur est continué à tous par l'action de Dieu lui-même directement (q. 104, a. 1).

– *Cette conservation dans l'être de tous les êtres qui sont est-elle aussi propre à Dieu que l'est leur création ?*
– Oui, cette conservation dans l'être de tous les êtres qui sont est aussi propre à Dieu que l'est leur création ; parce que c'est

directement et immédiatement à l'être, effet propre de Dieu, que toutes deux se terminent (q. 104, a. 1, ad 4 ; q. 8, a. 1).

– Dieu pourrait-il faire que tous les êtres qui sont cessassent d'être ?
– Oui, Dieu pourrait faire que tous les êtres qui sont cessassent d'être (q. 104, a. 3).

– *Que faudrait-il à Dieu pour faire que tous les êtres qui sont cessassent d'être ?*
– Il suffirait qu'il cesse de vouloir leur continuer l'être qu'ils ont et qu'ils continuent de recevoir de lui à chaque instant (*Ibid.*).

– *C'est donc dans une dépendance absolue de Dieu qu'est continuellement l'être de tout ce qui est dans le monde ?*
– Oui, c'est dans une dépendance absolue de Dieu qu'est continuellement l'être de tout ce qui est dans le monde : un peu comme la lumière du jour est dans une dépendance absolue de la présence et de l'action du soleil ; seulement, tandis que l'action du soleil est nécessitée, l'action de Dieu est toute de liberté et d'infinie bonté (*Ibid.*).

– *Est-ce que Dieu a jamais rien anéanti de ce qu'il a fait ?*
– Non, Dieu n'a jamais rien anéanti de ce qu'il a fait (q. 104, a. 4).

– *Est-ce que Dieu ne doit jamais rien anéantir de ce qu'il a fait ?*

– Non, Dieu ne doit jamais rien anéantir de ce qu'il a fait (*Ibid.*).

– Pourquoi dites-vous que Dieu n'a jamais rien anéanti et qu'il ne doit jamais rien anéantir de ce qu'il a fait ?
– Parce que Dieu n'agit que pour sa gloire ; et sa gloire demande, non qu'il anéantisse ce qu'il a fait, mais, au contraire, qu'il le conserve dans l'être (*Ibid.*).

– Est-ce qu'il peut se produire des changements dans les choses que Dieu a faites ?
– Oui, il peut se produire des changements dans les choses que Dieu a faites, changements plus ou moins profonds selon la diversité des natures et selon la diversité des états pour une même nature.

– Est-ce que ces changements, qui peuvent se produire et qui se produisent en fait dans les choses faites par Dieu, entrent dans l'ordre du gouvernement divin ?
– Oui, tous les changements qui peuvent se produire et qui se produisent en fait dans les choses faites par Dieu entrent dans l'ordre du gouvernement divin, tout cela pouvant et devant servir à la fin de ce gouvernement, qui est la gloire de Dieu et le bien de son œuvre.

– Y a-t-il des changements dans les choses faites par Dieu qui soient dus à l'action propre de Dieu ?

– Oui, il y a des changements dans les choses faites par Dieu qui sont dus à I'action propre de Dieu (q. 105, a. 1).

– *Quels sont les changements dans les choses faites par Dieu qui sont dus à l'action propre de Dieu ?*
– Ce sont tous les changements qui portent, d'une façon immédiate, sur le dernier fond des êtres matériels, ou sur la partie affective des êtres spirituels ; et aussi ce qu'il y a de premier en toute action de la créature (q. 105, a. 1, 4 & 5).

– *Est-ce à l'action propre de Dieu qu'il faudrait attribuer les changements qui se produiraient, dans les choses matérielles faites par lui, en dehors des causes secondes proportionnées à ces changements selon le cours ordinaire de la nature ?*
– Oui, et c'est là ce qu'on appelle proprement les miracles (q. 105, a. 6 & 7).

– *Y a-t-il des miracles ainsi faits par Dieu ?*
– Oui, très certainement, il y a des miracles ainsi faits par Dieu dans le monde matériel, qu'on peut ranger en trois grandes catégories, selon qu'il s'agit de faits que la nature est impuissante à réaliser en eux-mêmes, ou dans le sujet qui les porte, ou selon le mode dont ils se produisent (q. 105, a. 8).

– *Pourquoi Dieu a-t-il fait ou fait-il encore ces sortes de miracles ?*
– Dieu a fait ou fait encore, quand il lui plaît, ces sortes de miracles, pour frapper l'esprit des hommes et les amener à

reconnaître son intervention divine en vue de leur bien et de sa gloire.

21. L'action des créatures dans ce gouvernement : l'ordre de l'univers

– Est-ce que, pour les changements qui se produisent ou peuvent se produire dans les choses créées par Dieu, les créatures peuvent agir et agissent les unes sur les autres ?
– Oui ; et c'est même par cette action des créatures les unes sur les autres qu'est constitué proprement l'ordre de l'univers (q. 47, a. 3).

– Cette action des créatures les unes sur les autres est-elle soumise elle aussi à l'action du gouvernement divin ?
– Oui, cette action des créatures les unes sur les autres est soumise, elle aussi, au plus haut point, à l'action du gouvernement divin (q. 103, a. 6).

– Que voulez-vous dire quand vous dites que cette action des créatures les unes sur les autres est soumise au plus haut point à l'action du gouvernement divin ?

– Je veux dire que c'est par cette action même des créatures les unes sur les autres que Dieu conduit à la fin qu'il leur a marquée tout l'ensemble des créatures (*Ibid*).

– *Dieu aurait-il pu, lui tout seul, par son action propre, conduire chacune de ses créatures à sa fin ?*
– Il l'aurait pu, sans aucun doute ; mais c'était chose meilleure qu'il voulût se servir ainsi de l'action des créatures les unes sur les autres pour les conduire à leur fin ; car les créatures en sont plus parfaites et lui-même en apparaît plus grand.

– *Comment dites-vous que les créatures en sont plus parfaites ?*
– Parce qu'elles participent à l'action souveraine de Dieu agissant sur ses créatures pour les conduire à leur fin (q. 103, a. 6, ad 2).

– *Comment dites-vous que Dieu en apparaît plus grand ?*
– Parce que c'est une marque de grandeur et de puissance ou de majesté pour un souverain d'avoir à son service une multitude de ministres qui exécutent ses ordres absolus (q. 103, a. 6, ad 3).

– *Ce sont donc les ordres absolus de Dieu qu'exécutent toutes les créatures, quand elles agissent les unes sur les autres ?*
– Oui, ce sont les ordres absolus de Dieu qu'exécutent toutes les créatures quand elles agissent les unes sur les autres, leur action ne pouvant jamais échapper à la parfaite et souveraine ordination du gouvernement divin (q. 103, a. 3).

– Est-il tout à fait impossible qu'il y ait aucun désordre dans l'action des créatures les unes sur les autres, agissant comme instruments de Dieu dans son gouvernement du monde ?
– Oui ; car toujours leur action, quelle qu'elle soit, est amenée à concourir, sous l'action suprême de Dieu, au bien de l'univers (q. 103, a. 8, ad 1 & 3).

– Les créatures peuvent-elles, par leur action des unes sur les autres, être causes d'un mal particulier ?
– Oui, les créatures peuvent, par leur action des unes sur les autres, être causes d'un mal particulier, soit dans l'ordre physique, soit même dans l'ordre moral ; car elles peuvent troubler tel ou tel ordre subalterne parmi les créatures ou même parmi les diverses manifestations subordonnées des conseils et des vouloirs divins (q. 103, a. 8, ad 1).

– Ce mal particulier arrive-t-il contrairement à l'ordre du gouvernement divin ?
– Non, ce mal particulier n'arrive pas contrairement à l'ordre du gouvernement divin pris dans son ensemble.

– Pourquoi dites-vous que ce mal particulier n'arrive pas contrairement à l'ordre du gouvernement divin pris dans son ensemble ?
– Parce que Dieu est si souverainement puissant qu'il subordonne ce mal particulier à un ordre supérieur en vertu

duquel il sert lui aussi au bien de l'ensemble. (*Ibid.* ; q. 19, a. 6 ; q. 23, a. 5, ad 3)

– *Tout est donc merveilleusement ordonné dans l'action des créatures les unes sur les autres sous l'action suprême et souveraine du gouvernement divin ?*
– Oui, tout est merveilleusement ordonné dans l'action des créatures les unes sur les autres sous l'action suprême et souveraine du gouvernement divin ; car, même si une chose paraît désordonnée vue d'un plan subalterne, elle a toujours sa raison très sage et très profonde en quelque sphère plus élevée.

– *Pouvons-nous sur cette terre comprendre cet ordre merveilleux du gouvernement divin dans le monde ?*
– Nous ne le pouvons absolument pas ; car il faudrait, pour cela, connaître tout l'ensemble des créatures et des conseils divins.

– *Où verrons-nous dans toute sa splendeur la beauté et l'harmonie du gouvernement de Dieu dans le monde ?*
– Ce n'est qu'au ciel que nous verrons dans toute sa splendeur la beauté et l'harmonie du gouvernement de Dieu dans le monde.

22. Parmi les anges : les hiérarchies et les ordres

– Est-ce que l'action des créatures les unes sur les autres existe dans le monde des purs esprits ou des anges ?
– Oui, dans le monde des purs esprits ou des anges existe l'action de ces esprits les uns sur les autres.

– De quel nom s'appelle l'action des purs esprits les uns sur les autres ?
– On l'appelle du nom d'illumination (q. 106, a. 1).

– Pourquoi appelez-vous du nom d'illumination l'action des purs esprits les uns sur les autres ?
– Parce que les purs esprits n'agissent les uns sur les autres que pour se transmettre la lumière qu'ils reçoivent de Dieu sur la conduite de son gouvernement (*Ibid.*).

– Est-ce d'une manière graduée et ordonnée que cette lumière de Dieu est communiquée aux purs esprits ?
– Oui, c'est d'une manière graduée et merveilleusement ordonnée que cette lumière de Dieu est communiquée aux purs esprits.

– Qu'entendez-vous quand vous dites que c'est d'une manière merveilleusement ordonnée que la lumière de Dieu est communiquée aux purs esprits ?
– J'entends que Dieu la communique d'abord à ceux qui sont le plus rapprochés de lui, et ceux-ci aux autres anges, par ordre, depuis les plus élevés jusqu'aux derniers, de telle sorte que l'action des premiers se communique aux derniers par l'action de ceux du milieu (q. 106, a. 2).

– Il y a donc des premiers, des seconds et des derniers dans cette subordination de l'action des purs esprits les uns sur les autres, pour se communiquer la lumière qui descend de Dieu sur eux ?
– Oui, il y a des premiers, des seconds et des derniers dans cette subordination de l'action des purs esprits les uns sur les autres pour se communiquer la lumière qui descend de Dieu sur eux (q. 108, a. 2).

– Pourriez-vous faire entendre par une comparaison ce qu'est cette subordination de l'action des purs esprits les uns sur les autres, pour se communiquer la lumière qui descend de Dieu sur eux ?
– On pourrait la comparer à un fleuve de lumière qui descendrait limpide de roche en roche, alimenté sans cesse par les eaux d'un beau lac au plus haut sommet de la montagne.

– Cette subordination des anges entre eux comprend-elle divers groupes ?

– Oui, cette subordination des anges entre eux comprend divers groupes (q. 108).

– De combien de sortes sont ces divers groupes ?
– Ces divers groupes sont de deux sortes.

– Comment appelez-vous ces deux sortes de groupes qui existent dans la subordination des anges entre eux ?
– On les appelle hiérarchies et ordres ou chœurs angéliques (q. 108).

– Qu'est-ce que vous entendez par le mot hiérarchie ?
– Le mot hiérarchie est un mot tiré du grec, qui signifie la « principauté sacrée ». Le mot de « principauté » comprend deux choses : le prince lui-même et la multitude ordonnée sous lui (q. 108, a. 1).

– Et quand on dit « principauté sacrée », que veut-on dire par là ?
– La « principauté sacrée », entendue dans son sens plein et parfait, désigne toute la multitude des créatures raisonnables appelées à participer aux choses saintes sous le gouvernement unique de Dieu, Prince suprême et Roi souverain de toute cette multitude (*Ibid*.).

– Il n'y aurait donc qu'une seule principauté sacrée et qu'une seule hiérarchie dans le monde gouverné par Dieu ?

– Oui, à considérer la principauté sacrée du côté de Dieu, Prince suprême et souverain Roi de toutes les créatures raisonnables gouvernées par lui, il n'y a qu'une seule principauté sacrée ou une seule hiérarchie qui comprend les anges et les hommes (q. 108, a. 1).

– Comment donc et en quel sens parle-t-on de hiérarchies au pluriel et même, d'une façon spéciale, dans le seul monde des purs esprits ou des anges ?
– Parce que, du côté de la multitude ordonnée sous le Prince, la principauté se diversifie selon que la multitude doit recevoir de diverses manières le gouvernement du Prince (q. 108, a. 1).

– Pourriez-vous me donner un exemple de cette diversité dans les choses humaines ?
– Oui, c'est ainsi que sous un même roi se trouvent des cités ou des provinces différentes qui sont régies par des lois diverses et des ministres divers (q. 108, a. 1).

– Y a-t-il une hiérarchie différente pour les hommes et pour les anges ?
– Oui, tant que les hommes sont sur la terre, il y a une hiérarchie différente pour les hommes et pour les anges (q. 108, a. 1).

– Pourquoi dites-vous : tant que les hommes sont sur la terre ?

– Parce qu'au ciel les hommes seront admis dans la hiérarchie des anges (q. 108, a. 8).

– Il y a donc plusieurs hiérarchies parmi les anges ?
– Oui, il y a plusieurs hiérarchies parmi les anges (q. 108, a. 1).

– Combien y a-t-il de hiérarchies parmi les anges ?
– Il y a trois hiérarchies parmi les anges (q. 108, a. 1).

– Pourriez-vous me dire comment se distinguent ces trois hiérarchies parmi les anges ?
– Ces trois hiérarchies parmi les anges se distinguent selon une triple manière de connaître les raisons des choses qui touchent au gouvernement divin (q. 108, a. 1).

– De quelle manière la première hiérarchie connaît-elle les raisons des choses qui touchent au gouvernement divin ?
– Elle les connaît selon que ces raisons procèdent du Premier Principe universel qui est Dieu (q. 108, a. 1).

– Que s'ensuit-il de là pour les anges de cette première hiérarchie ?
– Il s'ensuit de là, pour les anges de la première hiérarchie, qu'ils sont dits se tenir près de Dieu, de telle sorte que tous les ordres de cette hiérarchie tireront leurs noms de quelque office ayant pour objet Dieu lui-même (q. 108, a. 1 & 6).

– De quelle manière la seconde hiérarchie connaît-elle les raisons des choses qui touchent au gouvernement divin ?
– Elle les connaît selon que ces sortes de raisons dépendent des causes universelles créées (q. 108, a. 1).

– Que s'ensuit-il de là pour les anges de cette seconde hiérarchie ?
– Il s'ensuit de là, pour les anges de cette seconde hiérarchie, qu'ils reçoivent leur illumination de la première hiérarchie, et que leurs ordres tirent leurs noms de quelque office ayant trait à l'universalité des créatures gouvernées par Dieu (q. 108, a. 1 & 6).

– De quelle manière la troisième hiérarchie connaît-elle les raisons des choses qui touchent au gouvernement divin ?
– Elle les connaît selon qu'elles s'appliquent aux choses particulières et selon qu'elles dépendent de leurs causes propres (q. 108, a. 1).

– Que s'ensuit-il de là pour les anges de cette troisième hiérarchie ?
– Il s'ensuit de là, pour les anges de cette troisième hiérarchie, qu'ils reçoivent la lumière divine selon des formes particulières qui leur permettent de se communiquer à nos intelligences sur cette terre, et que leurs ordres tirent leurs noms d'actes limités à un homme, tels que les anges gardiens, ou à une province, tels que les Principautés (q. 108, a. 1 & 6).

– Trouverait-on un exemple de cette triple sorte de hiérarchie dans les choses de la terre ?

– Oui, on pourrait trouver un exemple de cette triple sorte de hiérarchie dans les choses de la terre ; et c'est ainsi que, parmi les officiers du roi, il y a les chambellans, les conseillers, les assesseurs, qui sont toujours auprès de la personne du Prince ; puis les officiers de la curie royale, auxquels ressortissent les affaires de tout le royaume en général ; et enfin les officiers qui sont préposés à telle partie déterminée dans le royaume (q. 108, a. 6).

– Est-ce que les ordres sont distincts des hiérarchies parmi les anges ?

– Oui, les ordres sont distincts des hiérarchies parmi les anges (q. 108, a. 2).

– En quoi consiste cette distinction des ordres et des hiérarchies parmi les anges ?

– Elle consiste en ce que les hiérarchies constituent diverses multitudes d'anges formant des principautés diverses sous le même gouvernement divin ; tandis que les ordres constituent diverses classes dans chacune des multitudes qui forment une hiérarchie (q. 108, a. 2).

– Combien y a-t-il d'ordres dans chaque hiérarchie ?

– Il y a trois ordres dans chaque hiérarchie (q. 108, a. 2).

– Pourquoi dites-vous qu'il y a trois ordres dans chaque hiérarchie ?

– Parce que, même chez nous, toutes les diverses classes qui distinguent les hommes dans une même cité se ramènent à trois classes principales, qui sont les notables, la bourgeoisie et le petit peuple (q. 108, a. 2).

– Il y a donc, dans chaque hiérarchie, des anges supérieurs, des anges du milieu et des anges inférieurs ?
– Oui, et c'est là ce qu'on appelle les trois ordres dans chaque hiérarchie (q. 108, a. 2).

– C'est donc en tout neuf ordres angéliques qu'il faut distinguer ?
– Oui, il y a en tout neuf principaux ordres angéliques (q. 108, a. 5 & 6).

– Pourquoi dites-vous : principaux ?
– Parce que, dans chaque ordre, il y a encore d'autres subordinations presque à l'infini, chaque ange ayant sa place distincte et son office particulier ; mais il ne nous appartient pas de les connaître sur cette terre (q. 108, a. 3).

– Les neuf ordres sont-ils la même chose que les neuf chœurs des anges ?
– Oui, les neuf ordres sont la même chose que les neuf chœurs des anges.

– Pourquoi a-t-on donné le nom de chœurs aux ordres angéliques ?

– Parce que les divers ordres, en remplissant leurs offices en vue du gouvernement divin, constituent, chacun, des groupements pleins d'harmonie, qui font éclater merveilleusement la gloire de Dieu dans son œuvre.

– *Pourriez-vous me dire quels sont les noms des neuf chœurs des anges ?*
– Oui, ce sont, par ordre descendant, les séraphins, les chérubins, les trônes, les dominations, les vertus, les puissances, les principautés, les archanges et les anges (q. 108, a. 5).

– *Les ordres sont-ils demeurés parmi les démons ?*
– Oui, les ordres sont demeurés parmi les démons ; car ils sont proportionnés à la nature des anges, et la nature est restée la même dans les démons.

– *Les démons sont donc subordonnés entre eux, comme ils l'étaient avant leur chute ?*
– Oui, les démons demeurent subordonnés entre eux, comme ils l'étaient avant leur chute (q. 109, a. 1 & 2).

– *Cet ordre parmi eux s'exerce-t-il jamais en vue du bien ?*
– Non, cet ordre parmi eux ne s'exerce jamais qu'en vue du mal (q. 109, a. 3).

– *Il n'y a donc pas d'illumination parmi les démons ?*

– Parmi les démons il n'y a que les ténèbres du mal ; et c'est pourquoi leur empire est appelé l'empire des ténèbres (*Ibid.*).

23. Action des bons anges sur le monde des corps

– *Est-ce que Dieu se sert des anges pour l'administration du monde corporel ?*
– Oui, Dieu se sert des anges pour l'administration du monde corporel ; parce que ce monde corporel est inférieur aux anges ; et que, dans tout gouvernement ordonné, les êtres inférieurs sont régis par ceux qui leur sont supérieurs (q. 110, a. 1).

– *A quel ordre appartiennent les anges qui administrent le monde corporel ?*
– Ils appartiennent à l'ordre des vertus (q. 110, a. 1, ad 3).

– *Que font les anges qui servent à l'administration du monde corporel ?*
– Les anges qui servent à l'administration du monde corporel veillent à l'accomplissement parfait du plan providentiel et des volontés divines dans tout ce qui se passe parmi les divers êtres qui constituent le monde des corps (q. 110, a. 1, 2 & 3).

– Est-ce par l'entremise de ces anges de l'ordre des vertus que Dieu accomplit tous les changements qui se font dans le monde des corps, y compris même les miracles ?
– Oui, c'est par l'entremise de ces anges de l'ordre des vertus que Dieu accomplit tous les changements qui se font dans le monde des corps, y compris même les miracles (q. 110, a. 4).

– Quand Dieu se sert de ses anges pour accomplir quelque miracle, est-ce par la vertu propre de l'ange que le miracle s'accomplit ?
– Non, il ne s'accomplit que par la vertu propre de Dieu ; mais l'ange peut y concourir par mode d'intercession ou à titre d'instrument (q. 110, a. 4, ad 1).

24. Action des bons anges à l'endroit de l'homme : les anges gardiens

– Est-ce que l'ange peut agir sur l'homme ?
– Oui, l'ange peut agir sur l'homme, en raison de sa nature spirituelle, qui est d'un ordre supérieur (q. 111).

– Est-ce que l'ange peut illuminer l'intelligence et l'esprit de l'homme ?

– Oui, l'ange peut illuminer l'intelligence et l'esprit de l'homme, fortifiant sa vertu et mettant à sa portée la vérité pure que lui-même contemple (q. 111, a. 1).

– Est-ce que l'ange peut changer la volonté de l'homme en agissant sur elle directement ?
– Non, l'ange ne peut pas changer la volonté de l'homme en agissant sur elle directement, le mouvement de la volonté étant une inclination intérieure, qui ne peut dépendre directement que de la volonté elle-même ou de Dieu qui en est l'auteur (q. 111, a. 2).

– Il n'y a donc que Dieu qui peut ainsi changer la volonté de l'homme en agissant sur elle directement ?
– Oui, il n'y a que Dieu qui peut changer la volonté de l'homme en agissant sur elle directement (q. 111, a. 2).

– L'ange peut-il agir sur l'imagination de l'homme et sur ses autres facultés sensibles ?
– Oui, l'ange peut agir sur l'imagination de l'homme et sur ses autres facultés sensibles, ces facultés étant liées à des organe, et, par suite, dépendantes du monde corporel soumis à l'action des anges (q. 111, a. 3).

– Est-ce que l'ange peut agir sur les sens de l'homme ?
– Oui, et pour la même raison, l'ange peut agir sur les sens extérieurs de l'homme et les impressionner comme il lui plaît, à

moins, s'il s'agit des mauvais anges, que leur action soit entravée par celle des bons anges (q. 111, a. 4).

– *Est-ce que les bons anges peuvent être envoyés par Dieu en ministère auprès des hommes ?*
– Oui, les bons anges peuvent être envoyés par Dieu en ministère auprès des hommes, Dieu se servant de leur action auprès des hommes pour promouvoir le bien de ces derniers, ou pour l'exécution de ses conseils à leur endroit (q. 112, a. 1).

– *Sont-ce tous les bons anges qui peuvent être ainsi envoyés par Dieu en ministère auprès des hommes ?*
– Non, ce ne sont pas tous les bons anges qui peuvent être ainsi envoyés par Dieu en ministère auprès des hommes (q. 112, a. 2).

– *Quels sont ceux qui ne sont jamais envoyés en ministère auprès des hommes ?*
– Ce sont tous ceux de la première hiérarchie (q. 112, a. 2 & 3).

– *Pourquoi aucun de ces anges n'est-il envoyé en ministère auprès des hommes ?*
– Parce que le privilège de leur hiérarchie est de se tenir constamment devant Dieu (q. 112, a. 3).

– *Comment appelle-t-on les anges de la première hiérarchie, en raison de ce privilège ?*
– On les appelle les anges qui assistent (q. 112, a. 3).

– Sont-ce tous les anges des deux autres hiérarchies qui peuvent être envoyés en ministère auprès des hommes ?

– Oui, ce sont tous les anges des deux autres hiérarchies qui peuvent être envoyés en ministère auprès des hommes ; de telle sorte cependant que les dominations président à l'exécution des conseils divins, tandis que les autres, vertus, puissances, principautés, archanges, anges, vaquent directement à cette exécution (q. 112, a. 4).

– Y a-t-il des anges qui soient envoyés par Dieu auprès des hommes pour les garder ?

– Oui, il y a des anges qui sont envoyés auprès des hommes pour les garder, la providence du gouvernement divin ayant voulu que l'homme, aux pensées et aux volontés si changeantes et si fragiles, fût assisté, dans sa marche vers le ciel, par un des esprits bienheureux à jamais fixé dans le bien (q. 113, a. 1).

– Est-ce un même ange pour plusieurs hommes ou, distinctement, un ange pour chaque homme que Dieu députe ainsi auprès des hommes pour les garder ?

– C'est distinctement un ange pour chaque homme, que Dieu députe en ministère auprès des hommes pour les garder, chaque âme humaine étant plus chère à Dieu que ne peuvent l'être les diverses espèces des créatures matérielles, auxquelles cependant est préposé un ange distinct qui veille à promouvoir leur bien (q. 113, a. 2).

– A quel ordre appartiennent les anges qui sont ainsi députés par Dieu, distinctement, auprès de chaque homme, pour le garder ?
– Les anges qui sont ainsi députés par Dieu, distinctement, auprès de chaque homme, pour le garder, appartiennent tous au dernier des neuf chœurs des anges (q. 113, a. 3).

– Sont-ce tous les hommes, sans exception, qui sont ainsi confiés par Dieu à la garde d'un de ses anges ?
– Oui, ce sont tous les hommes, sans exception, qui sont ainsi confiés par Dieu à la garde d'un de ses anges, tant qu'ils vivent sur cette terre, en raison du chemin périlleux qu'ils doivent tous parcourir avant de parvenir au terme (q. 113, a. 4).

– Est-ce que Notre-Seigneur Jésus-Christ, en tant qu'homme, a eu, lui aussi, un ange pour le garder ?
– Non, en raison de ce qu'il était Dieu en personne, il ne convenait pas à Notre-Seigneur Jésus-Christ d'avoir un ange pour le garder ; mais il a eu des anges préposés à l'insigne honneur de le servir (q. 113, a. 4, ad 1).

– Quand est-ce que l'ange personnel à chaque homme est député par Dieu auprès de lui pour le garder ?
– C'est à l'instant même où chaque homme vient au monde qu'il reçoit ainsi près de lui l'ange chargé par Dieu de le garder (q. 113, a. 5).

– Est-ce que l'ange gardien laisse quelquefois l'homme à la garde duquel il est préposé ?

– Non, l'ange gardien ne laisse jamais l'homme à la garde duquel il est préposé, et il continue de veiller sur lui, sans interruption aucune, jusqu'au dernier moment de sa vie terrestre (q. 113, a. 6).

– Est-ce que les anges s'attristent des maux de ceux qu'ils gardent ?

– Non, car après qu'ils ont fait ce qui dépendait d'eux pour les empêcher, s'ils se produisent, ils adorent, en cela comme en tout, la profondeur des conseils divins (q. 113, a. 7).

– Est-ce chose bonne et à recommander, dans la pratique, de se confier en tout et souvent à la protection de son ange gardien ?

– Oui, c'est chose excellente et à recommander au plus haut point, dans la pratique, de se confier en tout et souvent à la protection de son ange gardien.

– Cette protection, quand on l'invoque, nous est-elle toujours infailliblement assurée ?

– Oui, cette protection, quand on l'invoque, nous est toujours infailliblement assurée, en fonction cependant des éternels conseils de Dieu et selon que ce qui nous touche est ordonné à sa gloire (q. 113, a. 8).

25. Action des mauvais anges ou des démons

– Est-ce que les démons peuvent attaquer et tenter les hommes ?
– Oui, les démons peuvent attaquer et tenter les hommes.

– Pourquoi les démons peuvent-ils attaquer et tenter les hommes ?
– Les démons peuvent attaquer et tenter les hommes en raison de leur malice, et parce que Dieu fait tourner cette tentation elle-même au bien de ses élus (q. 114, a. 1).

– Le fait de tenter les hommes est-il propre aux démons ?
– Oui, le fait de tenter les hommes est propre aux démons.

– En quel sens dites-vous que le fait de tenter les hommes est propre aux démons ?
– Le fait de tenter les hommes est propre aux démons en ce sens qu'eux seuls le tentent toujours dans le dessein de lui nuire et de le perdre (q. 114, a. 2).

– Les démons, pour tenter les hommes et les séduire, peuvent-ils opérer des miracles ?
– Non, les démons, pour tenter les hommes et les séduire, ne peuvent pas opérer de vrais miracles ; mais seulement des semblants de miracles.

– *Qu'entendez-vous par ces mots : des semblants de miracles ?*
– J'entends des prodiges qui dépassent le mode d'agir des êtres qui nous entourent, tel que nous le connaissons, mais qui ne dépassent pas le pouvoir naturel de l'ensemble des créatures (q. 114, a. 4).

– *A quel signe surtout reconnaît-on les faux miracles accomplis par les démons ?*
– On les reconnaît surtout à ce signe qu'impliquant toujours quelque chose de mauvais ils ne peuvent pas avoir Dieu pour auteur comme les vrais miracles (q. 114, a. 4, ad 3).

26. Action du monde matériel ou de l'ensemble du cosmos

– *N'y a-t-il que les seuls esprits bons ou mauvais qui concourent à l'action de Dieu dans son gouvernement du monde ?*
– Non, il n'y a pas que les seuls esprits, bons ou mauvais qui concourent à l'action de Dieu dans son gouvernement du monde.

– Quels sont les autres êtres qui y concourent encore ?

– Ce sont tous les agents cosmiques dont les forces mues par Dieu concourent à la fin de son gouvernement (q. 115, a. 1).

– Est-ce que toute la marche du monde de la nature est ainsi entre les mains de Dieu dans son gouvernement ?
– Oui, c'est toute la marche du monde de la nature, avec tout l'ensemble de ses lois, qui est ainsi entre les mains de Dieu dans son gouvernement (q. 116, a. 2).

– C'est donc en vue de la réalisation des conseils de Dieu et pour y servir que chaque jour le soleil paraît, que les jours alternent avec les nuits, et les saisons entre elles, et que se déroulent, dans un ordre que rien n'altère, les jours, les mois, les années et les siècles ?
– Oui, c'est en vue de la réalisation des conseils de Dieu et pour y servir, que chaque jour le soleil paraît, que les jours alternent avec les nuits, et les saisons entre elles, et que se déroulent, dans un ordre que rien n'altère, les jours, les mois, les années et les siècles.

– Peut-on dire que c'est en vue de l'homme et pour promouvoir son bien que Dieu a ainsi ordonné, et maintient dans son cours régulier la marche du monde de la nature ?
– Oui, on peut et on doit dire que c'est en vue de l'homme et pour promouvoir son bien que Dieu a ainsi ordonné, et maintient dans son cours régulier la marche du monde de la nature.

– L'homme est donc la créature à laquelle Dieu a, en quelque sorte, ordonné toutes les autres en vue de subvenir à ses besoins ?
– Oui, l'homme est la créature à laquelle Dieu a, en quelque sorte, ordonné toutes les autres en vue de subvenir à ses besoins.

– Pourquoi Dieu en a-t-il agi ainsi avec l'homme ?
– Dieu en a agi ainsi avec l'homme, parce que l'homme est la plus faible de ses créatures et qu'il a besoin de tout pour le bien de son âme et de son corps.

27. Action de l'homme lui-même

– L'homme, tout faible qu'il est, peut-il, lui aussi, concourir à l'action de Dieu dans son gouvernement du monde ?
– Oui, l'homme peut aussi, malgré sa faiblesse, concourir puissamment à l'action de Dieu dans son gouvernement du monde.

– Comment l'homme peut-il ainsi concourir à l'action de Dieu dans son gouvernement du monde ?
– L'homme concourt à l'action de Dieu dans son gouvernement du monde en coopérant, lui aussi, au bien de l'homme.

– De quelle manière l'homme peut-il coopérer, lui aussi, au bien de l'homme ?

– L'homme coopère au bien de l'homme en servant d'instrument à Dieu en vue de l'âme et du corps de l'homme.

– Comment est-ce que l'homme sert d'instrument à Dieu en vue de l'âme de l'homme ?

– L'homme sert d'instrument à Dieu en vue de l'âme de l'homme, parce que c'est à l'occasion de l'acte ou de l'opération de l'homme, que Dieu crée l'âme de chaque enfant qui vient au monde ; et parce que cette âme se développe ensuite et grandit en perfection sous l'action du maître qui l'enseigne (q. 117 & 118).

– Et comment est-ce que l'homme sert d'instrument à Dieu en vue du corps de l'homme ?

– Parce que, selon les lois de la nature fixées par lui, Dieu a voulu que le corps de l'enfant soit formé et vienne au monde par la suave entremise d'un père et d'une mère (q. 119).

28. Point de convergence où se retrouve toute la marche du gouvernement divin

– C'est donc autour du berceau de l'enfant, parmi les hommes, que nous voyons éclater, comme dans leur centre, toutes les suavités du gouvernement de Dieu dans le monde ?

– Oui, c'est autour du berceau de l'enfant, parmi les hommes, que nous voyons éclater, comme dans leur centre, toutes les suavités du gouvernement de Dieu dans le monde ; car tout, dans le monde, est ordonné au bien de cet enfant : le père et la mère qui l'entourent, toute la nature qui le fait vivre, les anges qui l'assistent, et Dieu qui le destine à la gloire de son ciel.

– Y a-t-il eu un berceau ou une naissance d'enfant parmi les hommes sur lesquels aient éclaté d'une façon incomparable toutes les splendeurs du gouvernement de Dieu dans le monde ?

– Oui, c'est sur le berceau et sur la naissance de l'enfant, qui nous apparaîtra bientôt comme la voie ou le chemin du retour de l'homme vers Dieu (q. 119, a. 2, ad 4).

– Et que vit-on en effet à la naissance de cet Enfant ?

– L'on vit, à la naissance de cet Enfant, une conception due à l'action toute surnaturelle de l'Esprit-Saint, une mère demeurée vierge, des rois et mages conduits par une étoile et une

multitude d'esprits célestes louant Dieu et disant : *Gloire à Dieu dans les hauteurs ; et, sur la terre, paix aux hommes de bonne volonté.*

– *Comment s'appelle cet enfant de bénédiction ?*
– Il n'est autre que l'Emmanuel ou Dieu avec nous, et il s'appelle : Jésus.

Fin de la première partie de la *Somme théologique.*

Deuxième partie
L'homme
(venu de Dieu et devant retourner à Dieu)

Première section : Vue générale de ce retour de l'homme à Dieu

1. Ressemblance de l'homme avec Dieu dans la libre gestion de ce qui le concerne

– Est-ce que l'homme a quelque ressemblance spéciale avec Dieu dans ses actions ?
– Oui, l'homme a une ressemblance spéciale avec Dieu dans ses actions.

– En quoi consiste cette ressemblance spéciale que l'homme a avec Dieu dans ses actions ?

– Elle consiste en ce que, comme Dieu dispose de tout l'univers, qui dépend de lui, à son gré et en toute liberté, de même l'homme dispose à son gré et en toute liberté de ce qui dépend de lui (*Prologue*).

2. De la fin dernière de l'homme en toutes ses actions, qui est le bonheur

– L'homme a-t-il toujours un but en chacune de ses actions ?
– Oui, l'homme a toujours un but en chacune de ses actions, quand il agit comme homme et non comme une machine ou par impulsion et réaction purement physique ou instinctive (q. 1, a. 1).

– N'y a-t-il que l'homme, dans le monde matériel, à avoir un but dans ses actions ?
– Oui, il n'y a que l'homme, dans le monde matériel, à avoir un but dans ses actions (q. 1, a. 2).

– S'ensuit-il que tous les autres êtres, dans le monde matériel, agissent sans aucun but ?

– Non, il ne s'ensuit pas que tous les autres êtres, dans le monde matériel, agissent sans aucun but ; et tous, au contraire, agissent toujours pour un but très déterminé ; mais eux-mêmes n'ont point ce but comme une chose qu'ils se proposent ; c'est Dieu qui l'a pour eux et qui le leur a fixé (q. 1, a. 2).

– Tous les autres êtres agissent donc en vue d'une fin ou pour atteindre un but qui leur a été marqué par Dieu ?
– Oui, tous les autres êtres agissent en vue d'une fin ou pour atteindre un but qui leur a été marqué par Dieu (q. 1, a. 2).

– Est-ce que Dieu n'aurait point marqué à l'homme le but pour lequel il agit ?
– Si ! Dieu a marqué aussi à l'homme le but pour lequel il agit.

– Quelle est donc la différence entre l'homme et les autres êtres du monde matériel, quand il agit ?
– C'est que l'homme peut se fixer à lui-même, sous l'action supérieure de Dieu et en dépendance de cette action, le but pour lequel il agit, tandis que les autres êtres du monde matériel ne font qu'exécuter aveuglément, par leur nature ou leur instinct, ce que Dieu a marqué comme fin de leur action (q. 1, a. 2).

– A quoi tient cette différence entre l'homme et les autres êtres matériels, dans ses actions ?

– Cette différence tient à ce que l'homme a la raison et que les autres ne l'ont pas (q. 1, a. 2).

– Y a-t-il pour l'homme un but suprême ou une fin dernière qu'il se propose dans ses actions ?
– Oui, il y a toujours pour l'homme un but suprême ou une fin dernière qu'il se propose dans ses actions ; puisque sans cette fin dernière ou ce but suprême, il ne pourrait rien vouloir (q. 1, a. 4-5).

– Est-ce que l'homme ordonne tout, dans ses actions, à cette fin dernière ou à ce but suprême qu'il se propose dans ses actions ?
– Oui, l'homme ordonne tout, dans ses actions, à cette fin dernière ou à ce but suprême qu'il se propose dans ses actions, sinon toujours d'une façon consciente et explicite, du moins implicitement et par une sorte d'instinct naturel dans l'ordre de la raison (q. 1, a. 6).

– Quelle est la fin dernière ou quel est le but suprême que l'homme se propose toujours et à laquelle ou auquel il ordonne tout dans ses actions ?
– Cette fin dernière ou le but suprême que l'homme se propose toujours et à laquelle ou auquel il ordonne tout dans ses actions, c'est le bonheur (q. 1, a. 7).

– L'homme veut donc nécessairement être heureux ?
– Oui, l'homme veut nécessairement être heureux.

– Est-il absolument impossible de rencontrer un homme qui veuille être malheureux ?
– Il est absolument impossible de rencontrer un homme qui veuille être malheureux (q. 5, a. 8).

– L'homme peut-il se tromper sur l'objet de son bonheur ?
– Oui, l'homme peut se tromper sur l'objet de son bonheur ; parce que, pouvant chercher son bien en des biens multiples et divers, il peut se tromper sur son bien véritable (q. 1, a. 7).

– Qu'arrive-t-il si l'homme se trompe sur l'objet de son bonheur ?
– Il arrive, si l'homme se trompe sur l'objet de son bonheur, qu'au lieu de trouver le bonheur au terme de ses actions, il n'aura pour lui que le plus affreux malheur.

– Il est donc souverainement important pour l'homme de ne pas se tromper sur l'objet de son bonheur ?
– Il n'y a rien de plus important pour l'homme que de ne pas se tromper sur l'objet de son bonheur.

3. De l'objet de ce bonheur

– Quel est l'objet du bonheur de l'homme ?
– L'objet du bonheur de l'homme est un bien qui est au-dessus de lui et en qui seul il peut trouver sa perfection (q. 2, a. 1-8).

– Cet objet du bonheur de l'homme, sont-ce les richesses ?
– Non, ce ne sont point les richesses ; car elles sont au-dessous de l'homme et elles ne suffisent point à assurer son bien total et sa perfection (q. 2, a. 1).

– Sont-ce les honneurs ?
– Non, ce ne sont point les honneurs ; parce que les honneurs ne donnent point la perfection, mais la supposent, quand ils ne sont point faux ; et, s'ils sont faux, ils ne sont rien (q. 2, a. 2).

– Est-ce la gloire ou la renommée ?
– Non, car elles n'ont de valeur que si on les mérite ; et, de plus, c'est chose très fragile et très vaine parmi les hommes (q. 2, a. 3).

– Est-ce le pouvoir ?
– Non, parce que le pouvoir est pour le bien des autres ; et qu'il est à la merci de leurs caprices et de leurs révoltes (q. 2, a. 4).

– Est-ce la santé ou la beauté du corps ?
– Non, parce que ce sont là des biens trop fragiles, et que d'ailleurs ils ne sont que la perfection de l'extérieur de l'homme, non de son âme ou de son intérieur (q. 2, a. 5).

– Sont-ce les plaisirs où le corps peut avoir part ?
– Non, ce ne sont point les plaisirs où le corps peut avoir part, attendu que ces plaisirs sont très peu de chose, comparés aux plaisirs supérieurs de l'esprit qui sont le propre de l'âme (q. 2, a. 6).

– Le bonheur de l'homme consisterait-il dans ce qui est le bien de l'âme ?
– Oui, le bonheur de l'homme consiste dans ce qui est le bien de l'âme (q. 2, a. 7).

– Et quel est ce bien de l'âme en quoi consiste le bonheur de l'homme ?
– Le bien de l'âme en quoi consiste le bonheur de l'homme, c'est Dieu, le Bien Suprême, Souverain et Infini (q. 2, a. 8).

4. De la possession de ce bonheur

– Comment l'homme peut-il arriver à posséder Dieu, son Bien Suprême, et à en jouir ?
– L'homme peut arriver à posséder Dieu, son Bien Suprême, et à en jouir, par un acte de son intelligence, mue à cette fin par sa volonté (q. 3, a. 4).

– Que faut-il pour que l'homme trouve son bonheur parfait dans cet acte de son intelligence ?
– Pour que l'homme trouve son bonheur parfait dans cet acte de son intelligence, il faut que Dieu soit atteint par lui, selon qu'Il est en lui-même, et non pas seulement tel qu'Il peut être atteint à l'aide des créatures, quelles qu'elles soient (q. 3, a. 5-8).

– Comment s'appelle cet acte par lequel Dieu est atteint par l'intelligence, selon qu'Il est en lui-même ?
– Cet acte s'appelle *la vision de Dieu* (q. 3, a. 8).

– Est-ce donc dans la vision de Dieu que consiste le bonheur parfait de l'homme ?
– Oui, c'est dans la vision de Dieu que consiste le bonheur parfait de l'homme (q. 3, a. 8).

– Cette vision de Dieu, quand l'homme la possédera dans toute sa perfection, entraînera-t-elle avec elle tout ce qui peut être une perfection pour l'homme dans son âme, dans son corps, et dans tout ce qui sera autour de lui ?
– Oui, cette vision de Dieu, quand l'homme la possédera dans toute sa perfection, entraînera nécessairement avec elle tout ce qui peut être une perfection pour l'homme, dans son âme, dans son corps et dans tout ce qui sera autour de lui ; car, étant le bien de l'homme en sa plus haute source, elle dérive en tout ce qui est de l'homme pour le combler et le parfaire (q. 4, a. 1-8).

– Ce sera donc pour l'homme la possession de tout bien et l'exclusion de tout mal ?
– Oui, ce sera pour l'homme la possession de tout bien et l'exclusion de tout mal (*Ibid.*).

5. Du moyen de s'assurer cette possession, ou des actes bons qui la méritent et des actes mauvais qui la font perdre

– Cette vision de Dieu constituant le bonheur parfait de l'homme, l'homme peut-il l'avoir sur cette terre et dans cette vie ?
– Non, l'homme ne peut avoir sur cette terre et dans cette vie cette vision de Dieu qui constitue le bonheur parfait de l'homme, les conditions et les misères de la vie présente étant incompatibles avec une telle plénitude de bonheur ou de félicité (q. 5, a. 3).

– Comment l'homme pourra-t-il obtenir cette vision de Dieu qui doit constituer son bonheur parfait ?

– L'homme ne pourra obtenir cette vision de Dieu qui doit constituer son bonheur parfait qu'en la recevant de Dieu lui-même (q. 5, a. 5).

– Est-ce que Dieu la lui donnera sans qu'il s'y prépare et la mérite ?
– Non, Dieu ne la lui donnera pas sans qu'il s'y prépare et la mérite (q. 5, a. 7).

– Qu'est-ce que l'homme a donc à faire sur cette terre et dans cette vie ?
– L'homme, sur cette terre et dans cette vie, n'a qu'à se préparer, par voie de mérite, à recevoir de Dieu, un jour, la vision de Dieu et tout ce qui devra la suivre quand Dieu donnera à l'homme sa récompense.

6. Ce que comporte l'acte humain à l'effet d'être un acte bon méritoire, ou un acte mauvais déméritoire, à parler du mérite et du démérite en général

– Pourriez-vous me dire ce par quoi l'homme, sur cette terre et dans cette vie, peut se préparer, par voie de mérite, à recevoir de Dieu, un jour, la vision de Dieu qui doit faire son éternel bonheur à titre de récompense ?
– Oui, c'est uniquement par ses actes (q. 6, *prologue*).

– Que sont ces actes par lesquels l'homme peut, sur cette terre et dans cette vie, se préparer, par voie de mérite, à recevoir de Dieu, un jour, la vision de Dieu qui doit faire son éternel bonheur à titre de récompense ?
– Ce sont *les actes de vertu*.

– Qu'est-ce que vous entendez par les actes de vertu ?
– Ce sont *les actes que l'homme fait par sa volonté en conformité de la volonté divine sous l'action de la grâce* (q. 6 & 114).

– Que faut-il pour que les actes de l'homme soient faits par sa volonté ?
– Il faut qu'il les fasse spontanément et en connaissance de cause (q. 6, a. 1-8).

– Qu'est-ce que vous entendez quand vous dites qu'il faut qu'il les fasse spontanément ?
– J'entends qu'il faut qu'il les fasse de lui-même et sans y être contraint ou forcé (q. 6, a. 1-4-5-6).

– Comment l'homme peut-il être contraint ou forcé à faire quelque chose contre sa volonté ?
– L'homme peut être contraint ou forcé à faire quelque chose contre sa volonté de deux manières : par la violence et par la peur (q. 6, a. 4-5-6).

– Qu'entendez-vous par la violence ?
– J'entends une force extérieure à l'homme qui lie ses membres et qui l'empêche d'agir comme il voudrait, ou lui fait faire extérieurement ce que sa volonté repousse (q. 6, a. 4-5).

– Et qu'entendez-vous par la peur ?
– J'entends un mouvement intérieur qui porte l'homme à vouloir une chose qu'il ne voudrait pas en d'autres circonstances, mais qu'il consent à vouloir en telles circonstances pour éviter un mal qui le menace (q. 6, a. 6).

– Ce qu'on fait sous le coup de la violence est-il tout à fait involontaire ?
– Oui, ce qu'on fait sous le coup de la violence extérieure est tout à fait involontaire (q. 6, a. 5).

– Pourquoi dites-vous sous le coup de la violence extérieure ?
– Parce que le mot violence se prend aussi quelquefois pour le mouvement intérieur de la colère.

– Dans ce cas et dans le cas des autres mouvements intérieurs qui excitent ou inclinent la volonté, peut-on parler aussi d'acte involontaire ?
– Non, dans ces divers cas, on ne peut point parler d'acte involontaire, à moins que ces mouvements intérieurs ne soient si véhéments qu'ils arrivent à lier l'usage de la raison (q. 6, a. 7).

– Et, quand on agit par peur, y a-t-il alors acte involontaire ?
– Quand on agit par peur, l'acte est volontaire, mais il y a un certain mélange d'involontaire : en ce sens qu'on veut bien ce qu'on fait, mais qu'on le veut à contre cœur et à cause d'un mal qu'il s'agit d'éviter (q. 6, a. 6).

– Vous avez dit aussi qu'il faut, pour que les actes de l'homme soient faits par sa volonté, qu'ils soient faits en connaissance de cause ?
– Oui ; et cela veut dire que, si l'on fait une chose en se trompant au sujet de cette chose, la chose que l'on fait n'est pas volontaire (q. 6, a. 8).

– Cette chose-là est-elle involontaire ?
– Oui, si en la sachant, on ne l'eût point faite (q. 6, a. 8).

– Ce que l'on fait ou que l'on ne fait pas, à cause de l'ignorance ou de l'erreur dans laquelle on se trouve, peut-il quelquefois être cependant volontaire ?

– Oui ; ce le sera toujours, si l'on est responsable de son ignorance ou de son erreur (q. 6, a. 8).

– Et quand est-on responsable de son ignorance ou de son erreur ?
– Quand on l'a voulue directement ou qu'elle est l'effet d'une négligence coupable (q. 6, a. 8).

– L'acte que l'homme fait par sa volonté se présente-t-il revêtu de certaines circonstances dont il faille tenir compte et qui puissent contribuer au caractère de cet acte ?
– Oui ; et rien n'est plus important que la considération de ces circonstances pour apprécier comme il convient l'acte que l'homme fait par sa volonté (q. 7, a. 1-2).

– Pourriez-vous me dire quelles sont ces circonstances ?
– Ce sont les circonstances de personne, d'objet, ou d'effet produit, de lieu, de motif, de secours, de temps (q. 7, a. 3).

– Que faut-il entendre par ces diverses circonstances ?
– Ces diverses circonstances portent sur le caractère ou la condition de la personne qui agit, sur ce qu'elle fait ou ce qui résulte de son acte, sur le lieu où elle agit, sur le but pour lequel elle agit, sur ceux qui lui servent de moyens, sur le temps où elle agit (q. 7, a. 3).

– De ces circonstances, quelle est la plus importante ?

– C'est celle du motif pour lequel on agit, ou du but que l'on se propose dans son action (q. 7, a. 4).

– Est-ce toujours la volonté qui produit les actes que l'homme fait par sa volonté ?
– Oui, c'est toujours la volonté ; mais quelquefois la volonté toute seule ; et, d'autres fois, ce sont d'autres facultés ou même les membres extérieurs du corps, mais sous l'impulsion et par l'ordre de la volonté (q. 8 & 17).

– C'est donc toujours à la volonté que tout se ramène, pour l'homme, dans les actes qui constituent sa vie et le prix de cette vie en vue du bonheur du ciel à conquérir ou à perdre ?
– Oui, c'est toujours à la volonté que tout se ramène, pour l'homme, dans les actes qui constituent sa vie et le prix de cette vie en vue du bonheur du ciel à conquérir ou à perdre ; et cela veut dire que l'acte de l'homme n'a de valeur qu'autant qu'il émane de sa volonté : soit qu'elle-même le produise ; soit qu'elle meuve à la produire les autres facultés ou membres qui le produisent (q. 8 & 21).

– Quel est, de tous les actes intérieurs de la volonté, celui qui est le plus important et qui engage définitivement la responsabilité de l'homme ?
– C'est l'acte de choisir ou *le choix* (q. 13, a. 1-6).

– Pourquoi l'acte de choisir ou le choix ont-ils cette importance ?
– Parce qu'ils font que la volonté s'arrête, en connaissance de cause et après délibération, sur tel bien déterminé qu'elle accepte et qu'elle entend faire sien de préférence à ce qui n'est pas lui (q. 13, a. 1).

– Le choix est-il proprement l'acte même du libre arbitre ?
– Oui, le choix est proprement l'acte même du libre arbitre (q. 13, a. 6).

– C'est donc par le choix qu'il fait sur toutes choses que l'homme prend son vrai caractère moral et sa valeur réelle en vue de son bonheur éternel à conquérir ou à perdre ?
– Oui, c'est par le choix qu'il fait sur toutes choses que l'homme prend son vrai caractère moral et sa valeur réelle, en vue de son bonheur éternel à conquérir ou à perdre.

– Comment se divise le choix de l'homme quant à son vrai caractère et à sa valeur réelle en vue de son vrai bonheur éternel à conquérir ou à perdre ?
– Il se divise en *choix bon* et en *choix mauvais* (q. 18 à 21).

– Qu'est-ce que le choix bon ?
– C'est celui qui porte sur une chose bonne, en vue d'une fin bonne, et dont toutes les circonstances qui l'accompagnent sont bonnes (q. 18 & 19).

– D'où se tire la bonté de la chose, et la bonté de la fin, et la bonté des circonstances ?
– Cette bonté se tire du rapport qu'ont toutes ces choses avec la droite raison (q. 19, a. 3-6).

– Qu'entendez-vous par la droite raison ?
– J'entends la raison éclairée de toutes les lumières venues de Dieu, ou qui, du moins, ne leur est pas sciemment contraire.

– C'est donc quand l'homme veut ou choisit une chose conforme à la droite raison, dans un but ou pour une fin que la droite raison approuve, et avec les circonstances dont toutes et chacune s'harmonisent avec la droite raison, que l'acte voulu ou choisi et fait par l'homme est un acte bon ?
– Oui ; c'est alors, et alors seulement, que l'acte de l'homme est un acte bon. Si, sur un de ces points quelconques, l'acte de l'homme n'est pas conforme à la droite raison, il n'est plus un acte bon, et il devient, bien qu'à des degrés divers, un acte mauvais (q. 18 à 21).

– Comment s'appelle l'acte mauvais ?
– L'acte mauvais s'appelle la *faute* ou le *péché* (q. 21, a. 1).

7. Des mouvements affectifs qui sont dans l'homme et qu'on appelle du nom de passions

– N'y a-t-il dans l'homme, en ce qui est d'actes affectifs pouvant contribuer au prix de sa vie, que les actes de sa volonté ?
– Il y a encore d'autres actes affectifs dans l'homme.

– Quels sont ces autres actes affectifs qui sont dans l'homme ?
– Ce sont les *passions* (q. 22 à 48).

– Qu'entendez-vous par les passions ?
– J'entends, par les passions, des mouvements affectifs de la partie sensible dans l'homme.

– N'y a-t-il que l'homme à avoir ces mouvements affectifs de la partie sensible ?
– Non, ces mouvements affectifs de la partie sensible se trouvent dans tous les animaux (q. 22, a. 1-2-3).

– Ces mouvements affectifs de la partie sensible dans les autres animaux ont-ils une valeur morale ?
– Non, ces mouvements affectifs de la partie sensible dans les autres animaux n'ont pas une valeur morale ; c'est seulement dans l'homme qu'ils ont une valeur morale.

– Pourquoi est-ce seulement dans l'homme que ces mouvements affectifs de la partie sensible ont une valeur morale ?
– Parce que c'est seulement dans l'homme qu'ils sont en rapport avec les actes supérieurs de la volonté libre et qu'ils sont soumis à leur empire (q. 25, et 24, a. 1-4).

– Quels sont ces mouvements affectifs de la partie sensible dans l'homme, qu'on appelle du nom de passions ?
– Ces mouvements affectifs de la partie sensible dans l'homme, qu'on appelle du nom de passions, sont les mouvements du cœur, se portant vers le bien ou s'éloignant du mal que les sens nous présentent (q. 23, 24 et 25).

– Combien y a-t-il de ces sortes de mouvements du cœur ?
– Il y en a *onze* (q. 22, a. 4).

– De quels noms les appelle-t-on ?
– On les appelle des noms : d'*amour*, de *désir*, de *plaisir* ou de *joie* ; de *haine*, de *dégoût*, de *tristesse* ; d'*espoir*, d'*audace*, de *crainte*, de *désespoir*, de *colère* (q. 22, a. 4).

– Ces mouvements du cœur occupent-ils une grande place dans la vie des hommes ?
– Oui, ces mouvements du cœur occupent une grande place dans la vie des hommes.

– Et pourquoi ces mouvements du cœur occupent-ils une si grande place dans la vie des hommes ?
– Parce que les hommes portent en eux une double nature : raisonnable, et sensible ; et que la nature sensible est celle qui est émue la première par l'action du monde sensible au milieu duquel nous vivons et d'où nous tirons toutes les données mêmes de notre vie raisonnable.

– Les mouvements du cœur ou les passions ne sont donc pas toujours et de soi chose mauvaise ?
– Non, les mouvements du cœur ou les passions ne sont pas toujours et de soi chose mauvaise.

– Quand ces mouvements du cœur ou ces passions sont-ils chose mauvaise ?
– Quand ils ne sont pas dans l'ordre voulu par la droite raison.

– Et quand ne sont-ils pas dans l'ordre voulu par la droite raison ?
– Quand ils se portent à un bien sensible ou qu'ils s'éloignent d'un mal sensible en prévenant le jugement de la raison ou contrairement à ce jugement (q. 25, et 24, a. 3).

– N'y a-t-il que dans la partie sensible des mouvements d'amour, de désir, de joie, de haine, de dégoût, de tristesse, d'espoir, d'audace, de crainte, de désespoir et de colère ?

– Ces mêmes mouvements se retrouvent aussi dans la volonté (q. 26, a. 1).

– Quelle différence y a-t-il entre ces mouvements selon qu'ils sont dans la partie sensible ou selon qu'ils sont dans la volonté ?
– Il y a cette différence que, dans la partie sensible, ils impliquent toujours une participation de l'organisme ou du corps, tandis que, dans la volonté, ils sont purement spirituels (q. 31, a. 4).

– Quand on parle des mouvements du cœur, de quels mouvements affectifs s'agit-il, de ceux de la partie sensible ou de ceux de la volonté ?
– Il s'agit, au sens propre, des mouvements de la partie sensible ; mais, dans un sens métaphorique, il s'agit aussi de ceux de la volonté.

– Lors donc qu'on parle du cœur de l'homme, peut-il s'agir de cette double sorte de mouvements ?
– Oui, lorsqu'on parle du cœur de l'homme, il peut s'agir de cette double sorte de mouvements.

– Et lorsqu'on dit d'un homme qu'il a du cœur, que veut-on dire par là ?
– Quand on dit d'un homme qu'il a du cœur, on veut dire tantôt qu'il est affectueux et tendre, de quelque ordre d'affection

qu'il s'agisse, ou purement sensible, ou aussi d'ordre supérieur ; et, d'autres fois, on veut dire qu'il a du courage, de l'énergie.

– Pourquoi dit-on quelquefois qu'il faut veiller sur son cœur, et que veut-on dire par là ?
– Quand on dit qu'il faut veiller sur son cœur, on veut dire qu'il faut prendre garde à ne pas suivre inconsidérément les premiers mouvements affectifs, surtout d'ordre sensible, qui nous portent à rechercher ce qui nous plaît ou à fuir ce qui nous déplaît.

– On parle aussi quelquefois de la culture du cœur ; que veut-on dire par là ?
– On veut dire qu'il faut s'appliquer à n'avoir en soi que de bons mouvements affectifs.

– Cette culture du cœur ainsi entendue est-elle chose importante ?
– Cette culture du cœur ainsi entendue résume tout l'exercice de l'homme dans l'acquisition de la vertu et dans la fuite du vice.

8. Des vertus, qui peuvent et doivent être dans l'homme le principe de ses actes bons

– *Qu'entendez-vous par l'acquisition de la vertu ?*
– J'entends l'obtention ou le perfectionnement de toutes les bonnes habitudes qui portent l'homme à bien agir (q. 49 à 68).

– Que sont ces bonnes habitudes qui portent l'homme à bien agir ?
– Ce sont des dispositions ou des inclinations qui se trouvent dans ses diverses facultés et qui rendent bons les actes de ces facultés (q. 55, a. 1-4).

– D'où viennent, dans les diverses facultés de l'homme, ces dispositions ou ces inclinations qui le portent à bien agir ?
– Elles viennent tantôt, partiellement, de la nature elle-même ; quelquefois, du sujet agissant dans le sens de la vertu ; quelquefois aussi directement de Dieu, qui les produit dans l'âme par son action surnaturelle (q. 43, a. 1-4).

– Y a-t-il de ces dispositions ou de ces bonnes habitudes et de ces vertus dans l'intelligence de l'homme ?
– Oui, il y a de ces inclinations ou de ces bonnes habitudes et de ces vertus dans l'intelligence de l'homme (q. 56, a. 3).

– Quel effet ont ces vertus dans l'intelligence de l'homme ?
– Elles la portent à ne se prononcer que pour la vérité (q. 56, a. 3).

– Quelles sont-elles, ces vertus, dans l'intelligence de l'homme ?
– Ce sont : l'*intelligence*, la *science*, la *sagesse*, l'*art* et la *prudence* (q. 57, a. 1-6).

– Quel est l'objet de chacune de ces vertus dans l'intelligence ou la raison de l'homme ?
– La première donne la connaissance des principes ; la seconde, la connaissance des conclusions ; la troisième, la connaissance des plus hautes causes ; la quatrième, la direction pour l'exécution des œuvres extérieures ; la cinquième, la direction de toute la vie morale (q. 57, a. 1-6).

– C'est donc la prudence qui est la plus importante dans la pratique de la vie morale ?
– Oui, c'est la prudence qui est la plus importante dans la pratique de la vie morale (q. 57, a. 5).

– N'y a-t-il que ces sortes de vertus dans l'intelligence de l'homme ?
– Il y a encore une autre vertu dans l'intelligence de l'homme, et qui est d'un ordre tout à fait supérieur (q. 62, a. 1-4).

– Quelle est cette autre vertu dans l'intelligence de l'homme, qui est d'un ordre tout à fait supérieur ?
– C'est la vertu de *foi* (*Ibid*.).

– Y a-t-il aussi des vertus du même ordre dans la volonté ?
– Oui, il y a aussi des vertus du même ordre dans la volonté (*Ibid*.).

– Comment les appelle-t-on, ces vertus du même ordre, dans la volonté ?
– On les appelle l'*espérance* et la *charité* (*Ibid*.).

– Ces vertus de foi, d'espérance et de charité portent-elles un nom spécial ?
– Oui, on les appelle *vertus théologales* (*Ibid*.).

– Qu'est-ce qu'on entend par ces mots : vertus théologales ?
– On entend signifier, par ces mots, que les vertus de foi, d'espérance et de charité s'occupent de Dieu lui-même, et qu'elles ont aussi leur unique source en Dieu (q. 62, a. 1).

– Y a-t-il encore quelque autre vertu dans la volonté ?
– Oui, il y a encore, dans la volonté, la vertu de *justice* ; et les autres vertus qui en dépendent (q. 56, a. 6 ; q. 59, a. 4 ; q. 60, a. 2-3).

– Y a-t-il d'autres facultés, dans l'homme, où des vertus se trouvent ?
– Oui, il y a les facultés affectives sensibles (q. 56, a. 4 ; q. 60, a. 4).

– Quelles sont les vertus qui se trouvent dans les facultés affectives sensibles ?
– Ce sont les vertus de *force* et de *tempérance*, et les autres vertus qui en dépendent.

– Comment appelle-t-on les vertus de justice, de force et de tempérance, et aussi de prudence ?
– On les appelle des vertus morales (q. 58, a. 1).

– Ne les appelle-t-on pas encore du nom de vertus cardinales ?
– Oui, on les appelle encore du nom de vertus cardinales (q. 56, a. 1-4).

– Qu'entend-on signifier par ces mots : vertus cardinales ?
– On veut dire par là que ce sont des vertus particulièrement importantes, qui sont comme les gonds (en latin *cardo*, *cardinis*), sur lesquels roulent toutes les autres vertus, en deçà des vertus théologales (*Ibid.*).

– Les vertus d'ordre naturel, ou acquises, intellectuelles ou morales, doivent-elles avoir, dans l'homme, des vertus correspondantes, qui soient d'ordre surnaturel, infusées par

Dieu, en vue de perfectionner l'homme dans chacun des actes de sa vie morale ?
– Oui ; car ces vertus infuses seules sont proportionnées aux actes qu'impose à l'homme, dans sa vie morale surnaturelle, la fin surnaturelle que les vertus théologales lui donnent d'atteindre (q. 58, a. 3-4).

– Toutes ces vertus, théologales et cardinales, sont-elles nécessaires pour que l'homme vive bien ?
– Oui, toutes ces vertus sont nécessaires pour que l'homme vive bien (q. 65, a. 1-5).

– Et si l'homme manquait d'une quelconque de ces vertus, ne pourrait-il pas être dit vertueux ?
– Non ; car, si l'homme manque de l'une quelconque de ces vertus, ce qui peut lui rester des autres vertus n'a jamais en lui le caractère ou la raison de vertu parfaite (q. 65, a. 4).

9. Des dons, qui couronnent et complètent les vertus

– Suffit-il à l'homme, pour que sa vie soit ce qu'elle doit être en vue du ciel à conquérir, qu'il possède toutes les vertus dont il a été parlé ?

– Non ; il faut qu'il ait encore les dons du Saint-Esprit (q. 68, a. 2).

– Qu'entendez-vous par les dons du Saint-Esprit ?
– J'entends des dispositions habituelles qui existent dans l'homme par l'action de l'Esprit-Saint et qui rendent l'homme souple et docile à toutes les inspirations et à tous les mouvements intérieurs de l'Esprit-Saint mouvant l'homme en vue de la possession de Dieu dans le ciel (q. 68, a. 1-2-3).

– Pourquoi requérez-vous ces dons du Saint-Esprit en plus des vertus marquées précédemment ?
– Parce que l'homme, étant appelé à vivre en enfant de Dieu ne peut arriver à la perfection de cette vie que si Dieu lui-même, par son action propre, à laquelle les dons disposent, vient achever ce que l'action de l'homme, due à la mise en œuvre des vertus, ne peut qu'ébaucher (q. 68, a. 2).

– Combien y a-t-il de dons du Saint-Esprit ?
– Il y a sept dons du Saint-Esprit (q. 68, a. 4).

– Quels sont les sept dons du Saint-Esprit ?
– Ce sont les dons de *sagesse*, d'*intelligence*, de *science*, de *conseil*, de *piété*, de *force* et de *crainte de Dieu* (q. 68, a. 4).

10. Des béatitudes et des fruits du Saint-Esprit, résultat des vertus et des dons

– Lorsque l'homme est ainsi revêtu des vertus et des dons, a-t-il tout ce qu'il faut, en ce qui est de lui, pour vivre d'une vie parfaite en vue du ciel à conquérir ?
– Oui, lorsque l'homme est ainsi revêtu des vertus et des dons, il a tout ce qu'il faut, en ce qui est de lui, pour vivre d'une vie parfaite en vue du ciel à conquérir.

– Peut-on dire même qu'il a déjà en quelque sorte cette vie du ciel commencée ici sur la terre ?
– Oui, on peut dire même qu'il a déjà en quelque sorte cette vie du ciel commencée ici sur la terre ; et c'est en ce sens qu'on parle de béatitudes, sur cette terre, et de fruits du Saint-Esprit (q. 69, 70).

– Qu'entend-on par les béatitudes ?
– On entend, par les béatitudes, les actes des vertus et des dons, énumérés par Notre Seigneur Jésus-Christ dans l'Évangile, et qui, par leur présence dans l'âme, ou par les mérites qu'ils y ont laissés, forment pour nous comme le gage de la future béatitude promise à chacun d'eux (q. 69, a. 1).

– Et qu'entend-on par les fruits du Saint-Esprit ?
– On entend, par les fruits du Saint-Esprit, des actes bons, de nature à causer du plaisir à l'homme vertueux, alors qu'il agit, dans l'ordre surnaturel, sous l'influence de l'Esprit-Saint (q. 70, a. 1).

– Les fruits se distinguent-ils des béatitudes ?
– Si les fruits sont tout ce qu'il y a de plus parfait, au sens absolu, pour l'homme, ils se confondent avec le fruit par excellence, qui est la béatitude du ciel. Ils peuvent aussi s'identifier aux béatitudes de la terre ; mais ils s'en distinguent en ce sens que la seule raison de bonté leur suffit, sans requérir la raison de perfection ou d'excellence essentielle aux béatitudes (q. 70, a. 2).

– *Quelles sont les béatitudes et leurs récompenses ?*
– Ce sont : Bienheureux les pauvres en esprit, parce que le Royaume des Cieux est à eux ; – bienheureux ceux qui sont doux, parce qu'ils posséderont la terre ; – bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés ; – bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parce qu'ils seront rassasiés ; – bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils obtiendront miséricorde ; – bienheureux les purs de cœur, parce qu'ils verront Dieu ; – bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu (q. 69, a. 2-4).

– Quels sont les fruits du Saint-Esprit ?

– Les fruits du Saint-Esprit sont : la *charité*, la *joie*, la *paix*, la *patience*, la *bénignité*, la *bonté*, la *longanimité*, la *mansuétude*, la *fidélité*, la *modestie*, la *continence* et la *chasteté* (q. 70, a. 3).

– Où trouve-t-on énumérés ces fruits du Saint-Esprit ?
– On les trouve énumérés dans l'épître de saint Paul aux Galates, ch. 5, vv. 22-23.

– Et les béatitudes, où les trouve-t-on énumérées ?
– On trouve les béatitudes énumérées en saint Matthieu, ch. 5, vv. 3-10 ; et, d'une manière moins complète, en saint Luc, ch. 6, vv. 20-22.

– N'y a-t-il pas une huitième béatitude en saint Matthieu qui se trouve aussi reproduite en saint Luc ?
– Oui, c'est la béatitude de ceux qui souffrent persécution pour la justice ; mais elle se ramène aux sept premières, et en est comme le résumé ou la conséquence (q. 69, a. 3, ad 5).

– Il ne peut donc y avoir rien de meilleur pour l'homme, sur cette terre, que de vivre ainsi de la vie des vertus et des dons s'épanouissant dans les béatitudes et les fruits du Saint-Esprit ?
– Non, il ne peut rien y avoir de meilleur pour l'homme, sur cette terre, que de vivre ainsi de la vie des vertus et des dons s'épanouissant dans les béatitudes et les fruits du Saint-Esprit.

11. Des vices qui peuvent être, dans l'homme, principe de ses actes mauvais

— Y a-t-il une autre vie dont l'homme puisse vivre sur cette terre, et qui soit opposée à la vie des vertus et des dons s'épanouissant dans les béatitudes et les fruits du Saint-Esprit ?
— Oui, c'est la vie du péché ou du vice (q. 71 et 89).

— Qu'est-ce que vous entendez par le vice ?
— J'entends, par le vice, l'état de l'homme qui vit dans le péché (q. 71, a. 1-6).

— Qu'est-ce que le péché ?
— Le péché est un acte ou une omission volontaire qui est chose mauvaise (q. 71, a. 5-6).

— Quand est-ce qu'un acte ou une omission volontaire est chose mauvaise ?
— Quand cet acte ou cette omission est contraire au bien de Dieu, ou au bien du prochain, ou au bien de l'homme lui-même (q. 72, a. 4).

— Comment se fait-il que l'homme puisse ainsi vouloir quelque chose qui soit contraire au bien de Dieu, ou au bien du prochain, ou à son propre bien à lui ?
— Parce qu'il peut vouloir quelque autre bien qui s'oppose au bien de Dieu, ou au bien du prochain, ou à son propre bien à lui (q. 71, a. 2 ; q. 77, a. 4).

— Quel est cet autre bien que l'homme peut vouloir et qui s'oppose au bien de Dieu, ou au bien du prochain, ou à son propre bien à lui ?
— C'est le bien qui flatte ses sens, ou son ambition, ou son orgueil (q. 72, a. 2-3 ; q. 77, a. 5).

— Et d'où vient que l'homme peut ainsi vouloir le bien qui flatte ses sens, ou son ambition, ou son orgueil, en opposition avec le bien de Dieu, le bien du prochain et son propre bien à lui ?
— Cela vient de ce que ses sens peuvent se porter à ce qui leur plaît, prévenant ou entraînant la raison et la volonté, qui ne s'y opposent pas, quand elles pourraient et devraient s'y opposer (q. 71, a. 2, ad 3).

— C'est donc dans la recherche indue des biens sensibles et temporels que se trouvent, pour l'homme, le commencement, et, en quelque sorte, la raison de tous ses péchés ?

— Oui, c'est dans la recherche indue des biens sensibles et temporels, que se trouvent, pour l'homme, le commencement, et, en quelque sorte, la raison de tous ses péchés.

— Comment appelle-t-on cette pente à rechercher, d'une façon indue, les biens sensibles et temporels, qui se trouve dans l'homme ?
— On l'appelle la concupiscence ou la convoitise (q. 77, a. 1-5).

12. Du péché originel et de ses suites, ou des blessures de la nature humaine

— Est-ce que cette concupiscence existait dans l'homme selon le premier état où il fut créé par Dieu ?
— Non, cette concupiscence n'existait pas dans l'homme selon le premier état où il fut créé par Dieu.

— Pourquoi donc se trouve-t-elle maintenant dans l'homme ?
— Elle se trouve maintenant dans l'homme, parce que l'homme est dans l'état de chute (q. 81 et 83).

— Qu'est-ce que vous entendez par l'état de chute dans l'homme ?
— J'entends l'état qui a succédé au premier péché du premier homme, et qui est l'effet de ce premier péché (q. 81, a. 1 ; q. 82, a. 1).

— Pourquoi cet état qui a succédé au premier péché du premier homme et qui est l'effet de ce premier péché se trouve-t-il en chacun de nous maintenant ?
— Cet état se trouve en chacun de nous maintenant, parce que nous avons reçu du premier homme la nature qui est la nôtre (q. 81, a. 1).

— Si le premier homme n'avait pas péché, aurions-nous reçu de lui notre nature dans un autre état ?
— Oui, si le premier homme n'avait pas péché, nous aurions reçu de lui notre nature dans l'état d'intégrité et de justice originelle (q. 81, a. 2).

— L'état dans lequel nous recevons maintenant du premier homme notre nature est-il un état de péché ?
— Oui, l'état dans lequel nous recevons maintenant du premier homme notre nature est un état de péché (q. 81, a. 1 ; q. 82, a. 1).

— Pourquoi cette nature que nous recevons maintenant du premier homme est-elle dans un état de péché ?

— Parce que nous la recevons de lui telle qu'elle est, en raison même et comme suite de son péché (q. 81, a. 1).

— Et comment s'appelle cet état de péché de la nature que nous recevons ainsi du premier homme comme suite de son péché ?
— Cet état s'appelle le péché originel (*Ibid*.).

— C'est donc par le fait même que nous recevons d'Adam pécheur notre nature dans cet état, que se transmet à chacun de nous le péché originel ?
— Oui, c'est par le fait même que nous recevons d'Adam pécheur notre nature dans cet état, que se transmet à chacun de nous le péché originel (*Ibid*.).

— Que comporte cet état de péché affectant la nature humaine en chacun de nous, qu'on appelle le péché originel ?
— Il comporte la privation de tous les dons surnaturels ou gratuits, que Dieu avait mis dans notre nature, en la personne du premier homme, notre père commun (q. 82, a. 1).

— Quels étaient ces dons surnaturels ou gratuits, dont la privation constitue en nous l'état de péché qui est le péché originel ?
— Ces dons surnaturels ou gratuits étaient : d'abord, la grâce sanctifiante avec les vertus surnaturelles infuses et les dons du Saint-Esprit ; et aussi le privilège de l'intégrité qui était attaché à ces dons surnaturels.

— Que comportait ce privilège de l'intégrité accordé à notre nature ?
— Il comportait la parfaite subordination des sens à la raison et du corps à l'âme.

— Que résultait-il de cette parfaite subordination des sens à la raison et du corps à l'âme ?
— Il en résultait que l'homme ne pouvait avoir, dans la partie affective sensible, aucun mouvement désordonné ; et que son corps était impassible et immortel.

— La mort et les autres misères corporelles sont donc l'effet propre du péché ?
— Oui, la mort et les autres misères corporelles sont l'effet propre du péché (q. 85, a. 5).

— Comment appelle-t-on les suites du péché du côté de l'âme ?
— On les appelle les blessures de l'âme.

— Pourriez-vous me dire quelles sont ces blessures de l'âme ?
— Ce sont : l'ignorance, la malice, l'infirmité et la concupiscence (q. 85, a. 3).

— Qu'entendez-vous par l'ignorance ?

— J'entends cet état de l'intelligence ou de la raison qui fait qu'elle se trouve destituée de l'ordre connaturel qu'elle avait au vrai dans l'état d'intégrité (q. 85, a. 3).

— Qu'entendez-vous par la malice ?
— J'entends cet état de la volonté qui fait qu'elle se trouve destituée de l'ordre connaturel qu'elle avait au bien dans l'état d'intégrité (q. 85, a. 3).

— Qu'entendez-vous par l'infirmité ?
— J'entends cet état de la partie affective sensible qui fait qu'elle se trouve destituée de l'ordre connaturel à tout ce qui est ardu ou difficile qu'elle avait dans l'état d'intégrité (q. 85, a. 3).

— Qu'entendez-vous par la concupiscence ?
— J'entends cet état de la partie affective sensible, qui fait qu'elle se trouve destituée de l'ordre connaturel au plaisir sensible modéré par la raison, qu'elle avait dans l'état d'intégrité (q. 85, a. 3).

— Ces quatre blessures de la nature sont-elles proprement l'effet du premier péché du premier homme ?
— Oui, ces quatre blessures de la nature sont proprement l'effet du premier péché du premier homme (q. 85, a. 3).

— Sont-elles aggravées par les péchés personnels des parents et des individus ?

— Oui, elles sont aggravées par les péchés personnels des parents et des individus (q. 85, a. 1-2).

— Y a-t-il des péchés personnels qui aient une influence particulièrement mauvaise pour amener l'homme à commettre d'autres péchés ?
— Oui ; ce sont les péchés *capitaux*.

— Quels sont les péchés capitaux ?
— Ce sont : la *vaine gloire* ; l'*avarice* ; la *gourmandise* ; la *luxure* ; la *paresse* ; l'*envie* ; la *colère*.

— Malgré toutes ces causes de péché qui sont dans l'homme et qui proviennent soit du premier péché du premier homme, soit des autres péchés qui ont suivi dans les divers hommes, devons-nous dire que l'homme demeure libre dans ses actes moraux et n'est jamais nécessité à pécher ?
— Oui, malgré toutes ces causes de péché qui sont dans l'homme, et qui proviennent soit du premier péché du premier homme, soit des autres péchés qui ont suivi dans les divers hommes, nous devons dire que l'homme demeure libre dans ses actes moraux et qu'il n'est jamais nécessité à pécher.

— Que faudrait-il pour que l'homme cessât d'être libre dans ses actes en raison de toutes ces suites du péché ?
— Il faudrait qu'elles eussent pour effet de lui faire perdre la raison (q. 77, a. 7).

— A moins donc que l'homme perde sa raison, il demeure toujours libre dans ses actes, de telle sorte qu'il dépend de lui de ne pas pécher ?
— Oui ; à moins que l'homme perde sa raison, il demeure toujours libre dans ses actes, de telle sorte qu'il dépend de lui de ne pas pécher.

— Cette liberté peut-elle cependant être moins pleine et moins parfaite à cause de ces suites du péché, de telle sorte que l'homme, quand il pèche encore, se trouve moins coupable ?
— Oui, la liberté de l'homme est moins pleine et moins parfaite à cause de ces suites du péché, de telle sorte que l'homme, quand il pèche encore, se trouve moins coupable ; à moins que ses fautes personnelles soient elles-mêmes pour une part dans cette diminution de sa parfaite liberté (q. 77, a. 6).

13. De la diverse gravité des péchés et de la peine qui leur est due

— Tous les péchés ne sont donc pas également graves quand l'homme les commet ?

— Non, tous les péchés ne sont pas également graves quand l'homme les commet.

— D'où se tire le plus ou moins de gravité des péchés de l'homme quand il les commet ?
— Le plus ou moins de gravité des péchés de l'homme, quand il les commet, se tire du degré qu'occupe, dans l'échelle des biens à vouloir par la raison, celui qui est atteint par le péché ; et de la plus ou moins grande raison d'acte volontaire libre, qui se trouve dans ce péché (q. 73, a. 1-8).

— Tout péché, de soi, mérite-t-il d'être puni ?
— Oui, tout péché, de soi, mérite d'être puni (q. 87, a. 1).

— Pourquoi tout péché, de soi, mérite-t-il d'être puni ?
— Parce que tout péché, de soi, est un empiètement de la volonté libre sur un domaine qui n'est pas de son droit ; et que la peine est comme la restitution, faite par la volonté, de ce qu'elle avait pris contre son droit (q. 87, a. 1).

— La peine du péché est donc une question de rigoureuse justice ?
— Oui, la peine du péché est une question de rigoureuse justice.

— Et qui est-ce donc qui inflige la peine due au péché ?
— C'est l'une des trois raisons qui peuvent intervenir dans l'ordre que lèse le péché (q. 87, a. 1).

— Quelles sont ces trois raisons qui peuvent intervenir dans l'ordre que lèse le péché ?
— C'est la raison divine toujours ; la raison de l'autorité humaine pour les choses qui dépendent d'elle ; et la raison du pécheur lui-même, selon le degré de responsabilité qu'il a dans le péché (q. 87, a. 1).

— Comment peut intervenir cette raison du pécheur lui-même dans la peine infligée pour le péché ?
— La raison du pécheur lui-même dans la peine infligée pour le péché peut intervenir de deux manières : par le remords ; et par la pénitence volontaire (q. 87, a. 1).

— Comment intervient la raison de l'autorité humaine dans la peine qui peut ou doit être infligée pour le péché ?
— La raison de l'autorité humaine intervient dans la peine qui peut ou doit être infligée pour le péché, par mode de châtiment (q. 87, a. 1).

— Et comment intervient la raison divine dans la peine qui peut ou doit être infligée pour le péché ?
— La raison divine intervient dans la peine qui peut ou doit être infligée pour le péché, de deux manières : médiatement et immédiatement (q. 87, a. 1).

— Qu'entendez-vous quand vous dites que la raison divine intervient médiatement dans la peine qui peut ou doit être infligée pour le péché ?
— J'entends qu'elle intervient par l'entremise même de la raison du pécheur et de la raison de l'autorité humaine (q. 87, a. 1).

— Pourquoi dites-vous que la raison divine intervient par l'entremise de la raison du pécheur lui-même et de la raison de l'autorité humaine dans la peine qui peut ou doit être infligée pour le péché ?
— Parce que la raison du pécheur et la raison de l'autorité humaine agissent en dépendance de la raison divine et sont en quelque sorte ses instruments (q. 87, a. 1).

— N'y a-t-il pas encore une autre manière dont la raison divine peut intervenir quasi médiatement dans la peine qui peut ou doit être infligée pour le péché ?
— Oui, c'est par l'entremise des créatures elles-mêmes ou de l'ordre des choses que le pécheur trouble par son péché (q. 87, a. 1).

— Est-ce dans ce sens qu'on peut parler d'une certaine justice immanente ?
— Oui ; on peut, dans ce sens, parler d'une certaine justice immanente, qui fait que les choses elles-mêmes, instruments de la justice divine, vengent, par les contrariétés que le pécheur y

rencontre et qui sont la suite de son péché, le péché commis par lui (q. 87, a. 1).

— Qu'entendez-vous lorsque vous dites que la raison divine intervient immédiatement dans la peine qui peut et doit être infligée pour le péché ?
— J'entends l'intervention spéciale et d'ordre surnaturel par laquelle Dieu lui-même venge les infractions faites par le pécheur à l'ordre surnaturel établi par lui (q. 87, a. 3-5).

— Que comporte de particulièrement spécial l'intervention d'ordre surnaturel par laquelle Dieu venge lui-même les infractions faites par le pécheur à l'ordre surnaturel établi par lui ?
— Elle comporte, au sujet de certains péchés, des peines qui seront éternelles (q. 87, a. 3-5).

14. Des péchés mortels et des péchés véniels

— Quels sont les péchés au sujet desquels Dieu inflige des peines éternelles ?
— Ce sont les péchés mortels (q. 87, a. 3).

— Qu'entendez-vous par les péchés mortels ?
— J'entends les péchés qui causent la mort de l'âme, en lui faisant perdre la charité, qui est le principe de sa vie surnaturelle (q. 88, a. 1).

— Pourquoi est-ce au sujet de ces péchés que Dieu inflige des peines éternelles ?
— Parce que ces péchés, faisant perdre la vie de l'âme que Dieu seul peut donner, ne permettent plus au pécheur de réparer son péché ; et le péché demeurant toujours, il faut que la peine demeure de même (*Ibid*).

— Tous les péchés que l'homme commet sont-ils des péchés mortels ?
— Non, tous les péchés que l'homme commet ne sont pas des péchés mortels (q. 88, a. 1-2).

— Comment appelle-t-on les péchés qui ne sont pas mortels ?
— On les appelle des péchés véniels (*Ibid*).

— Que signifie ce mot péchés véniels ?
— Il signifie des péchés moins graves, qui n'enlèvent point le principe de la vie surnaturelle qu'est la charité ou la grâce, et qui, par suite, peuvent être réparés par un mouvement contraire du pécheur lui-même sous l'action ordinaire de la grâce ; et, à ce titre, leur peine n'est jamais que temporelle : c'est pour cela

qu'on les dit *véniels*, ou facilement *pardonnables*, du mot latin *venia*, qui signifie *pardon* (q. 88, a. 1).

— Si cependant les péchés véniels étaient commis par un homme en état de péché mortel et que cet homme mourût dans cet état, ses péchés véniels seraient-ils punis d'une peine éternelle ?
— Oui, en raison de son état et parce que, n'ayant pas la charité, il n'aurait point pu réparer ses péchés qui, après la mort, demeurent éternellement irréparables.

— D'où vient qu'il y a des péchés qui sont mortels et qu'il y a d'autres péchés qui ne sont que véniels ?
— Cela vient de la nature du désordre constitué par ces divers péchés ; ou aussi du plus ou moins de liberté de la part du sujet qui pèche (q. 88, a. 2).

— Qu'entendez-vous lorsque vous dites que cela vient de la nature du désordre constitué par ces divers péchés ?
— Cela veut dire qu'il y a des péchés qui, par eux-mêmes, s'opposent directement à l'amour surnaturel de Dieu, principe de la vie de l'âme, ou qu'ils sont incompatibles avec cet amour ; tandis que d'autres ne constituent qu'un léger désordre accidentel, compatible avec l'amour surnaturel de Dieu existant habituellement dans l'âme (*Ibid*).

— Quels sont les péchés qui, par eux-mêmes, s'opposent directement à l'amour surnaturel de Dieu, principe de la vie de l'âme, ou qui sont incompatibles avec cet amour ?
— Ce sont les péchés qui portent sur le refus de l'amour surnaturel de Dieu, ou qui impliquent un mal et un désordre troublant essentiellement l'ordre de l'homme à Dieu, ou l'ordre des hommes entre eux, ou l'ordre de l'homme en lui-même.

— Pourriez-vous nommer quelques-uns de ces péchés ?
— Oui ; tels sont les péchés du mépris de l'amour surnaturel divin, ou le péché contre l'honneur de Dieu, ou les péchés de vol, d'homicide, d'adultère, ou les péchés contre nature.

— Pour connaître ces divers péchés et leur gravité, quel est le moyen le plus sûr et le plus complet ?
— C'est de les considérer dans leur rapport avec chacune des vertus prises dans le détail de leurs espèces.

— Aurez-vous l'occasion de montrer ce rapport des vices ou des péchés avec chacune des vertus considérées dans le détail de leurs espèces ?
— Oui ; nous le ferons, quand nous aurons achevé de voir, en général, ce qui est requis pour que l'homme puisse vivre de la vie des vertus et éviter la vie contraire des péchés ou des vices.

— Que reste-t-il encore à considérer pour avoir achevé de voir, en général, ce qui est requis afin que l'homme puisse vivre de la vie des vertus et éviter la vie contraire des péchés ou des vices ?
— Il reste à considérer les secours extérieurs nécessaires à l'homme pour cette fin.

— Quels sont ces secours extérieurs nécessaires à l'homme pour cette fin ?
— Ce sont : la loi qui le dirige ; et la grâce qui aide sa marche (q. 90 et 94).

15. Du principe extérieur qui dirige l'homme dans ses actions : ou de la loi

— Qu'entendez-vous par la loi ?
— J'entends un ordre de la raison, en vue du bien commun, émanant de l'autorité, et manifesté par elle (q. 90, a. 1-4).

— Un ordre qui serait contraire à la raison ne serait donc pas une loi ?

— Non ; un ordre ou un commandement contraire à la raison n'est jamais une loi ; c'est un acte d'arbitraire ou de tyrannie (q. 90, a. 1, ad 3).

— Et qu'entendez-vous lorsque vous dites que la loi est un ordre de la raison, en vue du bien commun ?
— Cela signifie que la loi pourvoit d'abord au bien de l'ensemble ou du tout ; et ne s'occupe de la partie ou de l'individu, qu'en tant qu'il doit concourir lui-même au bien de l'ensemble (q. 90, a. 2).

— Quelle est cette autorité de laquelle émane la loi ?
— C'est la raison à qui il incombe de veiller au bien de l'ensemble comme à son bien propre (q. 90, a. 3).

— Est-il nécessaire qu'une loi soit manifestée et connue pour qu'elle oblige ?
— Oui, il est nécessaire qu'une loi soit manifestée de façon à pouvoir être connue pour qu'elle oblige (q. 90, a. 4).

— Et si on l'ignorait par sa faute, serait-on excusé de ne pas y obéir ?
— Non ; si on l'ignore par sa faute, on n'est pas excusé de ne pas y obéir.

— Il est donc très important de s'instruire des lois qui peuvent nous regarder ?

— Oui, il est souverainement important de s'instruire des lois qui peuvent nous regarder.

16. Des diverses lois : la loi éternelle

— Y a-t-il plusieurs sortes de lois qui puissent nous regarder et qui nous regardent en effet ?
— Oui, il y a plusieurs sortes de lois qui peuvent nous regarder et qui nous regardent en effet.

— Quelles sont ces diverses sortes de lois qui peuvent nous regarder et qui nous regardent en effet ?
— Ce sont : la loi éternelle, la loi naturelle, la loi humaine et la loi divine (q. 91, a. 1-5).

— Qu'entendez-vous par la loi éternelle ?
— J'entends, par la loi éternelle, la loi suprême, qui régit toutes choses, et de laquelle dépendent toutes les autres lois, qui n'en sont que des dérivations ou des manifestations particulières (q. 93, a. 1-3).

— Où se trouve la loi éternelle ?
— La loi éternelle se trouve en Dieu (q. 93, a. 1).

— Comment cette loi est-elle manifestée dans les choses ?
— Cette loi est manifestée dans les choses par l'ordre même des choses tel qu'il se déroule dans le monde (q. 93, a. 4-6).

17. La loi naturelle

— La loi éternelle se trouve-t-elle aussi participée dans l'homme ?
— Oui, la loi éternelle est aussi participée dans l'homme (q. 93, a. 6).

— Comment s'appelle la manifestation ou la participation de la loi éternelle dans l'homme ?
— Elle s'appelle la loi naturelle (q. 94, a. 1).

— Qu'entendez-vous par la loi naturelle ?
— J'entends cette lumière innée de la raison pratique, dans l'homme, qui est appelée à faire que l'homme se dirige lui-même et produise sciemment des actions, qui seront, par voie d'action consciente, l'exécution de la loi éternelle, comme les actions naturelles, produites par les agents naturels en vertu de leur inclination naturelle, sont l'exécution de cette même loi, par mode d'action inconsciente (q. 94, a. 1).

— Y a-t-il un premier principe de cette raison pratique ou un premier précepte de cette loi naturelle dans l'homme ?
— Oui, c'est celui qui repose sur la raison même de *bien*, au sens métaphysique de ce mot, comme le premier principe de la raison spéculative repose sur la raison d'être (q. 94, a. 2).

— En quoi consiste ce premier principe de la raison pratique ou ce premier précepte de la loi naturelle dans l'homme ?
— Il consiste à proclamer que ce qui est bon doit être pris par l'homme et que ce qui n'est pas bon doit être laissé par lui (q. 94, a. 2).

— Ce premier principe ou ce premier précepte porte-t-il tous les autres ?
— Oui, ce premier principe ou ce premier précepte porte tous les autres ; et les autres n'en sont que des applications plus ou moins immédiates (q. 94, a. 2).

— Pourriez-vous me dire quelles sont les premières applications qui en sont faites dans l'homme ?
— Ces premières applications qui en sont faites dans l'homme sont la proclamation par sa raison du triple bien superposé qui convient à sa nature (q. 94, a. 2).

— Quelle est cette proclamation faite par la raison de l'homme, en vertu du premier principe de la loi naturelle, du triple bien superposé qui convient à sa nature ?
— C'est que : cela est bon, pour lui, ce qui conserve sa vie physique ou la perfectionne ; et aussi ce qui conserve cette vie dans l'espèce humaine ; et aussi tout ce qui convient à sa vie d'être raisonnable (q. 94, a. 2).

— Que s'ensuit-il de cette triple proclamation de la raison pratique dans l'homme ?
— Il s'ensuit que tout ce qui sera essentiel à la conservation de cette triple vie ou qui pourra concourir à son perfectionnement sera proclamé chose bonne par la raison pratique de tout homme, d'une façon subordonnée cependant, de telle sorte que, par ordre de dignité, viendra d'abord le bien de la raison, puis le bien de l'espèce, puis le bien de l'individu (q. 94, a. 2).

— Pourriez-vous me dire ce que proclame d'essentiel le premier principe de la loi naturelle qui regarde le bien de l'individu ?
— Ce principe proclame que l'homme doit se nourrir et ne peut jamais attenter à sa vie (q. 94, a. 2).

— Que proclame d'essentiel le premier principe de la loi naturelle qui regarde le bien de l'espèce ?
— Ce principe proclame qu'il doit y avoir des hommes qui vaquent à la conservation de l'espèce en acceptant les charges et aussi les joies de la paternité et de la maternité ; et qu'il n'est

jamais permis de rien faire qui aille directement contre la fin de la paternité et de la maternité (q. 94, a. 2).

— Que proclame d'essentiel le premier principe de la loi naturelle qui regarde le bien de la raison ?
— Ce principe proclame que l'homme, étant l'œuvre de Dieu de qui il a tout reçu, et, comme être doué de raison, étant fait pour vivre en société avec les autres hommes, doit honorer Dieu comme son souverain seigneur et maître, et traiter avec les autres hommes selon que le demande la nature des rapports qu'il peut avoir avec eux (q. 94, a. 2).

— Est-ce de ces trois premiers principes et de leur subordination que viennent, par voie de conséquence, toutes les autres prescriptions de la raison pratique dans l'homme ?
— Oui, c'est de ces trois premiers principes et de leur subordination que viennent, par voie de conséquence plus ou moins éloignée, toutes les autres prescriptions ou déterminations de la raison pratique affirmant que telle chose est ou n'est point bonne pour tel homme et lui faisant un devoir de s'y tenir ou de la laisser (q. 94, a. 2).

— Ces autres prescriptions ou déterminations de la raison pratique, qui viennent, par voie de conséquence plus ou moins éloignée, des trois premiers principes de la loi naturelle, sont-elles identiques chez tous les hommes ?

— Non, ces autres prescriptions ou déterminations ne sont pas les mêmes pour tous ; car, à mesure qu'on s'éloigne des premiers principes ou des choses qui regardent pour tous essentiellement le bien de l'individu le bien de l'espèce et le bien de la raison, on pénètre dans la zone des déterminations positives, pouvant varier à l'infini selon la diversité des conditions particulières des divers hommes (q. 94, a. 4).

— Comment se font ces autres déterminations qui peuvent varier à l'infini, selon la diversité des conditions particulières des divers hommes ?
— Elles se font par la raison particulière de chaque individu humain ou par la raison des autorités compétentes en chacun des divers groupements humains vivant d'une vie de société déterminée.

18. La loi humaine

— Ces autres déterminations peuvent-elles devenir une matière ou un sujet de loi ?
— Oui, ces autres déterminations peuvent devenir une matière ou un sujet de loi.

— De quelles lois sont-elles la matière ou le sujet ?

— Elles sont la matière ou le sujet propre des lois humaines (q. 95 et 97).

— Qu'entendez-vous par les lois humaines ?
— J'entends les ordres de la raison en vue du bien commun de telle ou telle société parmi les hommes, qui émanent de l'autorité souveraine en toute société et sont manifestés par elle (q. 91, a. 1).

— Ces ordres doivent-ils être obéis par tous ceux qui font partie de cette société ?
— Oui, ces ordres doivent être obéis par tous ceux qui font partie de cette société (q. 96, a. 5).

— Est-ce là un devoir de conscience qui oblige devant Dieu ?
— Oui, c'est là un devoir de conscience qui oblige devant Dieu (q. 96, a. 4).

— Peut-il y avoir des cas où l'on n'ait pas à obéir ?
— Oui, il peut y avoir des cas où l'on n'ait pas à obéir (q. 96, a. 4).

— Quels peuvent être ces cas où l'on n'a pas à obéir à une loi ?
— C'est le cas d'impossibilité ou le cas de dispense (q. 96, a. 4).

— Qui est-ce qui peut dispenser d'obéir à une loi ?

— Celui-là seul peut dispenser d'obéir à une loi qui est l'auteur de cette loi, ou qui a la même autorité que l'auteur de la loi, ou qui a reçu de cette autorité le pouvoir de dispenser (q. 97, a. 4).

— Si une loi était injuste, serait-on tenu d'y obéir ?
— Non, si une loi était injuste, on ne serait pas tenu d'y obéir, à moins que le refus d'obéissance ne causât du scandale ou n'eût de plus graves inconvénients (q. 96, a. 4).

— *Qu'entendez-vous par une loi injuste ?*
— J'entends une loi faite sans autorité, ou en opposition avec le bien commun, ou qui lèse les justes droits des membres de la société (q. 96, a. 4).

— *Si une loi était injuste parce qu'elle s'attaque aux droits de Dieu aux droits essentiels ou de son Église, faudrait-il lui obéir ?*
— Non, si une loi était injuste parce qu'elle s'attaque aux droits de Dieu ou aux droits essentiels de l'Église, il ne faudrait jamais lui obéir (q. 96, a. 4).

— *Qu'entendez-vous par les droits de Dieu et les droits essentiels de l'Église ?*
— J'entends tout ce qui touche à l'honneur et au culte de Dieu, Créateur et Souverain Maître de toutes choses ; et ce qui touche à la mission de l'Église catholique dans la sanctification des âmes par la prédication de la vérité et l'administration des sacrements.

— *Si donc une loi humaine s'attaquait à la religion, il ne faudrait pas lui obéir ?*
— Si une loi humaine s'attaquait à la religion, il ne faudrait à aucun prix lui obéir (q. 96, a. 4).

— *Cette loi serait-elle une véritable loi ?*
— Non, cette loi ne serait qu'une odieuse tyrannie (q. 90, a. 1, ad 3).

19. La loi divine – le Décalogue

— *Qu'entendez-vous par la loi divine ?*
— J'entends, par la loi divine, la loi que Dieu a donnée aux hommes, en se manifestant à eux surnaturellement (q. 91, a. 4 et 5).

— *Quand Dieu a-t-il donné cette loi aux hommes ?*
— Dieu a donné cette loi aux hommes, une première fois, d'une manière très simple, avant leur chute, dans le paradis terrestre ; mais il l'a donnée, d'une façon beaucoup plus spéciale, plus tard, par l'entremise de Moïse et des prophètes ; et, d'une manière beaucoup plus parfaite, par Jésus-Christ et les apôtres (q. 91, a. 5).

— *Comment s'appelle la loi divine donnée par Dieu aux hommes par l'entremise de Moïse ?*
— Elle s'appelle la loi ancienne (q. 98, a. 6).

— *Et comment s'appelle la loi divine donnée par Dieu aux hommes par Jésus-Christ et les apôtres ?*
— Elle s'appelle la loi nouvelle (q. 106, a. 3 et 4).

— *La loi ancienne était-elle pour tous les hommes ?*
— Non, la loi ancienne était seulement pour le peuple juif (q. 98, a. 4 et 5).

— *Pourquoi Dieu avait-il donné une loi spéciale au peuple juif ?*
— Parce que ce peuple était destiné à préparer dans l'ancien monde la venue du Sauveur des hommes qui devait sortir de lui (q. 96, a. 4).

— *Comment s'appellent les préceptes qui étaient propres au peuple juif et ne regardaient que lui dans la loi ancienne ?*
— Ils s'appellent les préceptes *judiciaires* et les préceptes *cérémoniels* (q. 99, a. 3 et 4).

— *N'y avait-il pas aussi dans la loi ancienne d'autres préceptes qui sont demeurés dans la loi nouvelle ?*
— Oui, il y avait aussi dans la loi ancienne des préceptes qui sont demeurés dans la loi nouvelle.

— Comment s'appellent ces préceptes de la loi ancienne qui sont demeurés dans la loi nouvelle ?
— On les appelle les préceptes *moraux* (q. 99, a. 1 et 2).

— Pourquoi ces préceptes moraux de la loi ancienne sont-ils demeurés dans la loi nouvelle ?
— Parce qu'ils constituent ce qu'il y a d'essentiel et d'absolument inaliénable dans les règles de la moralité se rapportant à tout homme, du simple fait qu'il est homme (q. 100, a. 1).

— Ces préceptes moraux ont donc toujours été et seront toujours les mêmes pour tous les hommes ?
— Oui, ces préceptes moraux ont toujours été et seront toujours les mêmes pour tous les hommes (q. 100, a. 8).

— Sont-ils la même chose que la loi naturelle ?
— Oui, ces préceptes moraux sont la même chose que la loi naturelle (q. 100, a. 1).

— Pourquoi dites-vous donc qu'ils font partie de la loi divine ?
— Parce que, pour leur donner encore plus de force et pour empêcher que la raison humaine dévoyée ne les oublie ou ne les corrompe, Dieu a voulu les promulguer lui-même solennellement, quand il s'est manifesté à son peuple choisi, du temps de Moïse ; et aussi parce que Dieu les a promulgués en vue de la fin surnaturelle à laquelle tout homme est appelé par lui (q. 100, a. 3).

— *Comment s'appellent ces préceptes moraux ainsi promulgués solennellement par Dieu du temps de Moïse ?*
— Ils s'appellent le *Décalogue* (q. 100, a. 3 et 4).

— *Que signifie ce mot : Décalogue ?*
— Ce mot est un mot grec qui veut dire les dix paroles, parce que c'est au nombre de dix que Dieu donna ces préceptes.

— *Quels sont ces dix préceptes du Décalogue ?*
— Ces dix préceptes du *Décalogue* sont les suivants :
1°) *Tu n'auras point d'autres dieux que moi* ;
2°) *Tu ne prendras point en vain le nom du Seigneur, ton Dieu* ;
3°) *Tu sanctifieras le jour du Seigneur* ;
4°) *Honore ton père et ta mère* ;
5°) *Tu ne tueras point* ;
6°) *Tu ne commettras point d'adultère* ;
7°) *Tu ne commettras point de vol* ;
8°) *Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain* ;
9°) *Tu ne convoiteras point la femme de ton prochain* ;
10°) *Tu ne convoiteras rien de ce qui est à ton prochain* (q. 100, a. 4, 5 et 6).

— *Ces dix préceptes suffisent-ils à régler toute la vie morale de l'homme dans l'ordre de la vertu ?*
— Oui ; ils suffisent, quant aux vertus principales, qui regardent les devoirs essentiels de l'homme envers Dieu et le prochain ;

mais, pour la perfection de toutes les vertus, ils ont dû être expliqués et complétés par l'enseignement des prophètes dans l'ancienne loi, et plus encore par l'enseignement de Jésus-Christ et des apôtres dans la loi nouvelle (q. 100, a. 3 et 11).

— *Quel est le meilleur moyen de bien entendre ces préceptes et ce qui les explique ou les complète pour la perfection de la vie morale ?*
— C'est de les étudier à l'occasion de chacune des vertus considérées dans le détail.

— *Cette étude se fera-t-elle alors d'une manière aisée ?*
— Oui, car la nature même de la vertu expliquera la nature et l'obligation du précepte.

— *Sera-ce en même temps le moyen de bien entendre toute la perfection de la loi nouvelle ?*
— Oui, parce que la perfection de cette loi consiste précisément dans son rapport avec l'excellence de toutes les vertus (q. 100, a. 2 ; q. 108).

— *Cette excellence de toutes les vertus revêt-elle un caractère particulier dans la loi nouvelle ?*
— Oui, elle y revêt le caractère de conseils s'ajoutant aux préceptes (q. 108, a. 4).

— *Qu'entendez-vous par les conseils s'ajoutant aux préceptes ?*

— J'entends les invitations faites, par Jésus-Christ, à toutes les âmes de bonne volonté, de se détacher, par amour pour lui et pour obtenir une plus parfaite jouissance de lui dans son ciel, des choses qu'elles pourraient vouloir sans compromettre l'essentiel de la vertu, mais qui peuvent être un obstacle à la perfection de cette vertu (q. 108, a. 4).

— *A combien se ramènent ces conseils ?*
— Ils se ramènent à trois : la pauvreté, la chasteté et l'obéissance (q. 108, a. 4).

— *Y a-t-il un état spécial où l'on puisse pratiquer excellemment ces conseils ?*
— Oui, c'est l'état religieux (q. 108, a. 4).

20. Du principe extérieur qui aide l'homme dans la pratique des actes bons : ou de la grâce

— *Suffit-il de la direction donnée par la loi pour que l'homme vive de la vie de la vertu et laisse de côté la vie contraire du péché ou du vice ?*
— Non, il y faut encore le secours de la grâce (q. 109 et 94).

— *Qu'est-ce que vous entendez par la grâce ?*
— J'entends, par la grâce, un secours spécial de Dieu, qui aide l'homme à faire le bien et à fuir le mal.

— *Ce secours spécial de Dieu est-il toujours nécessaire à l'homme ?*
— Oui, ce secours spécial de Dieu est toujours nécessaire à l'homme.

— *L'homme ne peut-il donc jamais de lui-même faire aucun bien ou éviter aucun mal ?*
— Oui, l'homme peut, de lui-même, c'est-à-dire avec les principes de sa nature que Dieu lui a donnés, et les autres secours naturels qu'il trouve autour de lui, accomplir certain bien et éviter certain mal, même dans l'ordre moral ou de la vertu ; mais, si Dieu ne vient pas, par sa grâce, guérir la nature humaine blessée par le péché, l'homme ne pourra pas accomplir, même dans l'ordre de la vertu naturelle, tout le bien et éviter tout le mal ; et, dans l'ordre de la vertu surnaturelle ou de la vie morale en vue du ciel à conquérir, l'homme, par sa seule nature, sans la grâce, ne peut absolument rien (q. 109, a. 1 et 10).

— *Que comprend cette grâce d'ordre surnaturel ?*
— Cette grâce d'ordre surnaturel comprend deux choses : un état habituel de l'homme ; et des motions surnaturelles de l'Esprit-Saint lui-même (q. 109, a. 6).

— Qu'entendez-vous par cet état habituel de l'homme ?
— J'entends, par cet état habituel, un ensemble de qualités produites et conservées par Dieu lui-même dans l'âme, qui divinisent l'homme dans son être et dans ses facultés (q. 110, a. 1 et 4).

— Comment s'appelle la qualité foncière qui divinise l'être de l'homme ?
— Elle s'appelle la grâce habituelle ou sanctifiante (q. 110, a. 1, 2 et 4).

— Et comment s'appellent les autres qualités surnaturelles qui divinisent les facultés de l'homme ?
— Ce sont les vertus et les dons (q. 110, a. 3).

— Est-ce que les vertus et les dons sont liés à la grâce habituelle ou sanctifiante ?
— Oui, les vertus et les dons sont liés à la grâce habituelle ou sanctifiante, de telle sorte qu'ils dérivent de cette grâce et qu'elle ne peut jamais exister dans l'âme sans qu'ils existent dans les facultés.

— Cette grâce et ces vertus et ces dons qui divinisent l'âme et ses facultés, sont-ils quelque chose de bien précieux et de bien grand ?
— Oui, car c'est ce qui fait l'homme enfant de Dieu et lui donne le pouvoir d'agir comme tel.

— Un homme revêtu et orné de la grâce avec les vertus et les dons l'emporte-t-il en perfection sur tout le monde créé, dans l'ordre de la nature ?

— Oui, sans en excepter même les anges, considérés dans leur nature seule (q. 113, a. 9, ad 2).

— Il n'y a donc rien qui doive être davantage souhaité par l'homme, sur cette terre, que d'avoir ainsi la grâce de Dieu avec les vertus et les dons ?

— Non, il n'y a rien que l'homme doive plus désirer, sur cette terre, que de posséder et conserver, en y progressant tous les jours, cette grâce de Dieu avec les vertus et les dons.

— Comment est-ce que l'homme peut ainsi posséder et conserver, en y progressant tous les jours, sur cette terre, la grâce de Dieu avec les vertus et les dons ?

— En correspondant fidèlement à l'action surnaturelle de l'Esprit-Saint, qui le sollicite à se préparer à recevoir la grâce, s'il ne l'a pas encore, ou à y progresser tous les jours, s'il la possède déjà (q. 112, a. 3 ; q. 113, a. 3 et 5).

— Comment s'appelle cette action de l'Esprit-Saint ?

— Cette action de l'Esprit-Saint porte le nom de grâce actuelle (q. 109, a. 6 ; q. 112, a. 3).

— C'est donc avec le secours ou sous l'action de la grâce actuelle que nous nous disposons à recevoir la grâce habituelle ou sanctifiante, si nous ne l'avons pas encore, ou à y progresser, si nous l'avons déjà ?
— Oui, c'est avec le secours ou sous l'action de la grâce actuelle que nous nous disposons à recevoir la grâce habituelle ou sanctifiante, si nous ne l'avons pas encore, ou à y progresser, si nous l'avons déjà.

— Cette grâce actuelle peut-elle produire son plein effet en nous, sans nous, et malgré nous ?
— Non, cette grâce actuelle ne peut pas produire son plein effet en nous, sans nous et malgré nous (q. 113, a. 3).

— Il faut donc que notre libre arbitre coopère à l'action de la grâce actuelle ?
— Oui, il faut que notre libre arbitre coopère à cette action de la grâce actuelle.

— Comment s'appelle cette coopération de notre libre arbitre à l'action de la grâce actuelle ?
— Elle s'appelle la correspondance à la grâce.

— Quel caractère revêt l'acte de notre libre arbitre, quand il correspond ainsi à l'action de la grâce actuelle et que la grâce habituelle est dans l'âme ?

— Il revêt toujours le caractère d'acte méritoire (q. 114, a. 1 et 2).

— *Y a-t-il plusieurs sortes de mérites, pour notre acte méritoire ?*
— Oui, il y a le mérite condigne et le mérite de convenance (q. 114, a. 2).

— *Qu'entendez-vous par le mérite condigne ?*
— J'entends le mérite qui donne un droit strict et de justice à recevoir la récompense (q. 114, a. 2).

— *Que faut-il pour que l'acte de l'homme soit méritoire du mérite condigne ?*
— Il faut que cet acte soit fait sous la motion de la grâce actuelle ; qu'il émane de la grâce sanctifiante par la vertu de charité ; et qu'il tende à l'acquisition de la vie éternelle pour soi, ou encore à l'augmentation en soi de la grâce et des vertus (q. 114, a. 2 et 4).

— *Ne peut-on pas mériter pour les autres la vie éternelle, ou la grâce sanctifiante, ou l'augmentation de cette grâce, d'un mérite condigne ?*
— Non, on ne peut mériter ces sortes de biens, pour les autres, que d'un mérite de convenance, le mérite condigne pour les autres étant le propre de Jésus-Christ, comme chef et tête de l'Église (q. 114, a. 5 et 8).

— *Qu'entendez-vous par le mérite de convenance ?*

— J'entends le mérite qui fait que Dieu, en raison de l'amitié qui l'unit aux justes, estime à propos et en harmonie avec ce qui leur convient de répondre au plaisir qu'ils s'appliquent à lui faire par leurs bonnes œuvres, en leur faisant lui-même plaisir par la concession de ce qu'ils lui demandent ou de ce qu'ils désirent (q. 114, a. 6).

— *C'est donc toujours dans l'intimité de Dieu avec les justes, ou dans la vie de la grâce et des vertus sous l'action de l'Esprit-Saint, que consiste toute la raison de mérite pour l'homme ?*
— Oui, c'est toujours dans l'intimité de Dieu avec les justes, ou dans la vie de la grâce et des vertus sous l'action de l'Esprit-Saint, que consiste toute la raison de mérite pour l'homme ; et tout ce qu'il fait, hors de ce cadre, même si ce n'est pas mauvais en soi, est chose absolument vaine, ou qui ne lui servira de rien au jour des suprêmes rétributions (q. 114, a. 6).

— *Pourriez-vous m'expliquer le détail de cette vie de la grâce et des vertus sous l'action de l'Esprit-Saint, qui doit constituer le tout de la vie de l'homme sur cette terre ?*
— Oui, et ce sera l'objet de tout ce qui nous reste à dire dans l'étude de la marche ou du retour de l'homme vers Dieu par ses actes moraux.

Deuxième section : Vue détaillée du retour de l'homme à Dieu

1. Des actes bons ou mauvais considérés dans le détail de leurs espèces et selon les conditions de leur état ordinaire parmi les hommes ; les vertus théologales

— *Quelles sont les plus grandes de toutes les vertus et celles dont il importe au plus haut point de produire les actes ?*
— Ce sont les vertus théologales.

— Pourquoi dites-vous que ces vertus sont les plus grandes et celles dont il importe au plus haut point de produire les actes ?
— Parce que ce sont elles qui font que l'homme atteint sa fin dernière surnaturelle autant qu'il peut et doit l'atteindre sur cette terre pour rendre toute sa vie méritoire et posséder un jour dans le ciel cette même fin dernière qui doit être son éternel bonheur.

— Il est donc impossible que l'homme fasse rien de bon surnaturellement sans les vertus théologales ?
— Oui, il est tout à fait impossible que l'homme fasse rien de bon surnaturellement sans les vertus théologales.

— Quelles sont les vertus théologales ?
— Les vertus théologales sont : la foi, l'espérance et la charité.

2. La foi : sa nature ; les conditions de son acte ; le Credo ; la formule de l'acte de foi ; les péchés qui lui sont opposés : l'infidélité ; l'hérésie ; l'apostasie ; le blasphème

— *Qu'est-ce que la foi ?*
— La foi est une vertu surnaturelle qui fait que notre intelligence adhère très fermement et sans crainte de se tromper, bien qu'elle ne le voie pas, à ce que Dieu nous a révélé, notamment sur lui-même et sur sa volonté de se donner un jour lui-même à nous comme objet de notre bonheur parfait (q. 1, 2 et 4).

— *Comment notre intelligence peut-elle adhérer fermement, sans crainte de se tromper, à ce que Dieu a révélé et qu'elle ne voit pas ?*
— En se fondant sur l'autorité de Dieu, qui ne peut ni se tromper, ni nous tromper (q. 1, a. 1).

— *Et pourquoi Dieu ne peut-il ni se tromper, ni nous tromper ?*
— Parce qu'il est la vérité même (q. 1, a. 1 ; q. 4, a. 8).

— Mais comment savons-nous que Dieu nous a révélé ce que vous dites ?
— Nous le savons par ceux à qui il l'a révélé et par ceux à qui il a confié le dépôt de sa révélation (q. 1, a. 6 et 10).

— Quels sont ceux à qui Dieu l'a révélé ?
— C'est d'abord le premier homme lui-même, à qui Dieu s'est manifesté directement ; ce sont ensuite tous les prophètes de l'Ancien Testament ; et, enfin, les apôtres au temps de Jésus-Christ (q. 1, a. 7).

— Comment savons-nous que Dieu s'est ainsi révélé au premier homme, aux prophètes, aux apôtres ?
— Nous le savons par l'histoire qui nous le rapporte et qui nous dit aussi les prodiges ou les miracles faits par Dieu pour convaincre les hommes de son intervention surnaturelle.

— Le miracle prouve-t-il d'une façon absolue que Dieu est intervenu ?
— Oui, puisqu'il est le signe même de Dieu, nulle créature ne pouvant l'accomplir par sa propre vertu.

— Où se trouve l'histoire de ces interventions surnaturelles de Dieu et de sa révélation ?
— Cette histoire se trouve surtout dans l'Écriture sainte ou la Bible.

— *Qu'entendez-vous par l'Écriture sainte ou la Bible ?*
— J'entends un ensemble de livres divisés en deux groupes qu'on appelle l'Ancien et le Nouveau Testament.

— *Ces livres ressemblent-ils à tous les autres livres ?*
— Non, ces livres ne ressemblent pas à tous les autres livres ; car les autres livres sont écrits par des hommes, tandis que ceux-là ont été écrits par Dieu lui-même.

— *Que voulez-vous dire quand vous dites que ces livres ont été écrits par Dieu lui-même ?*
— Je veux dire que Dieu est l'auteur principal de ces livres ; et qu'il s'est servi, pour les écrire, des hommes choisis par lui, comme autant d'instruments.

— *Tout ce qui est contenu dans ces livres, y a donc été mis par Dieu ?*
— Oui, tout ce qui est contenu dans ces livres y a été mis par Dieu, à parler du premier exemplaire autographe écrit par les écrivains sacrés ; car les autres ne sont divins qu'autant qu'ils sont conformes au premier.

— *Lors donc que nous lisons ces livres, c'est comme si nous entendions Dieu lui-même nous parler ?*
— Oui, quand nous lisons ces livres, c'est comme si nous entendions Dieu lui-même nous parler.

— Mais ne pouvons-nous pas nous tromper sur le sens de cette parole de Dieu ?

— Oui, nous pouvons nous tromper sur le sens de cette parole de Dieu ; car, s'il est des passages qui sont par eux-mêmes très clairs, il en est d'autres qui sont obscurs.

— D'où vient cette obscurité de la parole de Dieu dans l'Écriture sainte ou la Bible ?

— Cette obscurité vient d'abord des mystères mêmes qu'elle renferme, puisqu'il s'agit, en ce qu'elle a de plus essentiel, de vérités que Dieu seul connaît par lui-même, et qui dépassent toute intelligence créée ; elle vient aussi de l'ancienneté de ces livres, écrits premièrement pour des peuples qui n'avaient ni notre langue, ni nos habitudes de vie ; et, enfin, elle vient des fautes qui ont pu se glisser, soit dans les copies de la langue originale, soit dans les traductions qui en ont été faites et les copies de ces traductions.

— Y a-t-il quelqu'un qui soit assuré de ne pas se tromper sur le sens de la parole de Dieu dans l'Écriture sainte, et où qu'elle se trouve ?

— Oui, c'est le souverain pontife, et par lui l'Église catholique dans son enseignement universel (q. 1, a. 10).

— Pourquoi dites-vous que le souverain pontife et, par lui, l'Église catholique dans son enseignement universel ne peuvent pas se tromper sur le sens de la parole de Dieu dans l'Écriture sainte, et où qu'elle ait été conservée ?

— Parce que Dieu lui-même a voulu qu'ils fussent infaillibles.

— Et pourquoi Dieu a-t-il voulu qu'ils fussent infaillibles ?
— Parce que sans cela les hommes n'auraient pas eu les moyens nécessaires d'arriver sûrement à la fin surnaturelle à laquelle il les appelle (q. 1, a. 10).

— Est-ce là ce qu'on veut dire quand on dit que le pape et l'Église sont infaillibles dans les questions qui touchent à la foi et aux mœurs ?
— Oui, et c'est là très exactement le sens de ces expressions, et l'on veut dire que le pape et l'Église ne peuvent jamais se tromper ni nous tromper, quand ils livrent ou interprètent aux hommes la parole de Dieu, en ce qui touche aux vérités essentielles qui regardent les choses qu'il faut croire ou qu'il faut faire, pour obtenir ce qui doit être un jour notre bonheur parfait.

— Existe-t-il un résumé de ces vérités essentielles qui regardent ce qu'il faut croire et sont le fondement de ce qu'il faut faire pour obtenir un jour notre bonheur parfait ?
— Oui, c'est le symbole des apôtres ou le *Credo* (q. 1, a. 6).

— Pourriez-vous me dire le symbole des apôtres ou le Credo ?
— Le voici, tel que le récite chaque jour l'Église catholique :
Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre ; et en Jésus-Christ, son Fils unique, Notre Seigneur,

qui a été conçu du Saint-Esprit ;
est né de la Vierge Marie ;
a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort, a été enseveli ;
est descendu aux enfers ;
le troisième jour est ressuscité d'entre les morts ;
est monté aux cieux, est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant ;
d'où il viendra pour juger les vivants et les morts.
Je crois au Saint-Esprit ;
à la sainte Église catholique, à la communion des saints, à la rémission des péchés ;
à la résurrection de la chair, à la vie éternelle.
Ainsi soit-il.

— La récitation de ce symbole des apôtres, ou de ce Credo, est-il l'acte de foi par excellence ?
— Oui, la récitation de ce symbole des apôtres, ou de ce *Credo*, est l'acte de foi par excellence ; et l'on ne saurait trop le recommander à tous les fidèles comme pratique de chaque jour.

— Pourriez-vous me donner encore une autre formule de l'acte de foi, courte et précise, qui serait, elle aussi, excellemment, l'acte de la vertu surnaturelle de foi, qui est la première des vertus théologales ?
— Oui ; et voici cette formule, sous forme d'hommage à Dieu : *Mon Dieu, je crois, sur votre parole, tout ce que vous avez révélé, en vue de vous-même, voulant être, un jour, notre bonheur parfait.*

— *Quels sont ceux qui peuvent faire cet acte de foi ?*
— Ceux-là seuls qui ont la vertu surnaturelle de foi (q. 4, a. 5).

— *Les infidèles ne peuvent donc pas faire cet acte de foi ?*
— Les infidèles ne peuvent pas faire cet acte de foi ; parce qu'ils ne croient pas ce que Dieu a révélé en vue de leur bonheur surnaturel : soit qu'ils l'ignorent, et ne s'abandonnent point, confiants, à l'action de Dieu, pouvant et voulant leur donner leur bien selon qu'il lui plaît ; soit que, l'ayant connu, ils aient refusé d'y donner l'assentiment de leur esprit (q. 10).

— *Et les impies peuvent-ils faire cet acte de foi ?*
— Non, les impies ne peuvent pas faire cet acte de foi ; parce que, même s'ils tiennent pour certain ce que Dieu a révélé, en raison de l'autorité de Dieu, qui ne peut ni se tromper, ni nous tromper, l'adhésion de leur esprit n'est point l'effet d'une sympathie surnaturelle à l'endroit de la parole de Dieu, qu'ils détestent au contraire, bien que ne pouvant pas ne pas la subir (q. 5, a. 2, ad 2).

— *Y a-t-il des hommes qui puissent croire de la sorte, sans pourtant faire l'acte de foi de la vertu surnaturelle ?*
— Oui, et ils ne font en cela qu'imiter les démons (q. 5, a. 2).

— *Les hérétiques peuvent-ils faire l'acte de foi de la vertu surnaturelle ?*

— Non, les hérétiques ne peuvent pas faire l'acte de foi de la vertu surnaturelle ; parce que, même s'ils adhèrent, par leur esprit, à tel ou tel point de la doctrine révélée, ils n'y adhèrent point sur la parole de Dieu, mais sur leur propre jugement (q. 5, a. 3).

— *Ces hérétiques sont-ils encore plus en défaut, par rapport à l'acte de foi, que les impies ou les démons ?*
— Oui, parce que la parole de Dieu ou son autorité n'est même pas ce qui motive l'adhésion de leur esprit.

— *Et les apostats, peuvent-ils faire l'acte de foi ?*
— Non, les apostats ne peuvent pas faire l'acte de foi ; parce que leur esprit a complètement rejeté ce à quoi ils avaient cru d'abord sur la parole de Dieu (q. 12).

— *Les pécheurs peuvent-ils faire l'acte de foi, même comme acte de la vertu surnaturelle ?*
— Oui, les pécheurs peuvent faire l'acte de foi, même comme acte de la vertu surnaturelle, quand ils ont, en effet, cette vertu : et ils peuvent l'avoir, quoique dans un état imparfait, quand ils n'ont pas la charité ou qu'ils sont en état de péché mortel (q. 4, a. 1 et 4).

— *Tout péché mortel n'est donc pas un péché contre la foi ?*
— Non, tout péché mortel n'est pas un péché contre la foi (q. 10, a. 1 et 4).

— En quoi consiste exactement le péché contre la foi ?
— Le péché contre la foi consiste à ne pas vouloir soumettre son esprit à la parole de Dieu par respect et par sympathie pour cette parole (q. 10, a. 1 et 3).

— Est-ce toujours la faute de l'homme, s'il ne soumet pas ainsi son esprit à la parole de Dieu, par respect et par sympathie pour cette parole ?
— Oui, c'est toujours la faute de l'homme et parce qu'il résiste à la grâce actuelle de Dieu l'invitant à faire cet acte de soumission (q. 6, a. 1 et 2).

— Tous les hommes qui vivent sur cette terre ont-ils toujours cette grâce actuelle ?
— Oui, tous les hommes qui vivent sur cette terre ont toujours cette grâce actuelle, bien qu'à des degrés divers, et selon qu'il plaît à Dieu de la distribuer dans les conseils de sa Providence.

— Est-ce une grande grâce de Dieu d'avoir la vertu de foi surnaturelle ?
— Oui, d'avoir la vertu de foi surnaturelle est, d'une certaine manière, la plus grande grâce de Dieu.

— Pourquoi dites-vous que d'avoir la foi surnaturelle est la plus grande grâce de Dieu ?

— Parce que, sans la foi surnaturelle, on ne peut absolument rien dans l'ordre du salut ; et qu'on est entièrement perdu pour le ciel, à moins qu'on ne la reçoive de Dieu avant de mourir (q. 2, a. 5 et 8 ; q. 4, a. 7).

— Ce serait donc, quand on a le bonheur de la posséder, une grande faute de s'exposer à la perdre par des fréquentations, ou des conversations, ou des lectures qui seraient de nature à y porter atteinte ?

— Oui, ce serait une très grande faute, si on le faisait sciemment ; et c'est toujours chose très regrettable de courir un pareil danger, même si tout d'abord il n'y avait pas de sa faute.

— Il importe donc souverainement de bien choisir ses fréquentations et ses lectures, en vue de ne pas exposer, mais, au contraire, pour conserver et développer en soi le grand bien de la foi ?

— Oui, cela importe souverainement, alors surtout que, dans le monde, et avec la liberté effrénée de la presse, on peut rencontrer aujourd'hui tant d'occasions qui sont un péril pour la foi.

— Y a-t-il encore un autre péché contre la foi ?

— Oui, c'est le péché de blasphème (q. 13).

— Pourquoi dites-vous que le blasphème est un péché contre la foi ?

— Parce qu'il va directement contre l'acte extérieur de la foi, qui est la confession de cette foi par nos paroles : tout blasphème, en

effet, consiste à proférer quelque parole qui est injurieuse à Dieu ou à ses saints (q. 13, a. 1).

— *Le blasphème est-il un grand péché ?*
— Le blasphème est toujours de soi un très grand péché (q. 13, a. 2 et 3).

— *Est-ce que l'habitude de proférer des blasphèmes excuse ou amoindrit leur gravité, quand on les profère ?*
— Au contraire, cette habitude les aggrave plutôt, puisqu'au lieu de travailler à s'en corriger, on a laissé ce mal si grave s'enraciner si profondément (q. 13, a. 2, ad 3).

3. Des dons du Saint-Esprit qui correspondent à la foi : l'intelligence et la science ; des vices qui leur sont opposés : l'ignorance, l'aveuglement de l'esprit et l'hébétation du sens

— Cette vertu de foi, en ceux où elle se trouve, suffit-elle pour leur faire pleinement atteindre, comme ils le doivent sur cette terre, la vérité de Dieu ?

— Oui, elle suffit, mais selon qu'elle a, pour la servir, plusieurs dons du Saint-Esprit (q. 8, a. 2).

— Quels sont ces dons du Saint-Esprit destinés à servir la vertu de foi ?

— Ce sont les dons d'intelligence et de science (q. 8 et 9).

— Comment le don d'intelligence aide-t-il la vertu de foi dans la connaissance de la vérité de Dieu ?

— Le don d'intelligence aide la vertu de foi dans la connaissance de la vérité de Dieu en faisant que notre esprit, sous l'action directe de l'Esprit-Saint, pénètre le sens des termes que comportent les affirmations divines, ou de toutes les propositions qui peuvent s'y rapporter, de manière à pleinement entendre ces propositions ou ces affirmations, si elles ne dépassent point la portée de notre intelligence, ou, s'il s'agit des mystères eux-mêmes, de manière à les conserver intacts, malgré toutes les difficultés que ces mystères peuvent soulever (q. 8, a. 2).

— Ce don d'intelligence est donc par excellence le don de la lumière ?

— Oui, ce don d'intelligence est par excellence le don de la lumière, et tout ce que nous avons de clartés et de jouissances intellectuelles dans l'ordre de la vérité surnaturelle, dont la claire

vue fera notre bonheur au ciel, nous le devons, sur cette terre, en première origine, à ce don d'intelligence, faisant fructifier chez nous, dans notre esprit, ces germes de vérités infinies, que sont les affirmations divines, objet propre et direct de la vertu de foi (q. 8, a. 2).

— *Le don d'intelligence aide-t-il aussi en vue du bien à pratiquer ?*
— Oui, le don d'intelligence aide souverainement en vue du bien à pratiquer, parce que son rôle ou son effet est d'éclairer l'esprit de l'homme sur les raisons de bonté surnaturelle, en vue de la vraie fin surnaturelle de l'homme, qui est la vision de Dieu, contenues dans la vérité révélée que nous tenons de Dieu par la foi, afin que la volonté de l'homme divinisée par la charité puisse s'y porter comme il convient (q. 8, a. 3, 4 et 5).

— *Pourriez-vous me dire comment ou en quoi le don d'intelligence, qui est une perfection surnaturelle de notre esprit, se distingue de la foi ou des autres dons qui sont aussi une perfection surnaturelle de ce même esprit, tels que les dons de sagesse, de science et de conseil ?*
— Oui ; et le voici en quelques mots. – La foi pose devant le regard de l'homme, sous forme de propositions énoncées au nom de Dieu, des vérités dont les principales le dépassent. Ces vérités tantôt regardent Dieu lui-même, tantôt les créatures, tantôt l'action de l'homme. Si l'homme, par la foi, peut assentir à ces vérités comme il convient, il ne peut en vivre par son intelligence, selon qu'il convient à l'obtention du bien que sont pour lui ces vérités, qu'à la condition d'en pénétrer les termes,

selon qu'ils sont les principes ou les éléments du triple jugement qu'il peut avoir à porter à leur sujet dans ce même ordre. Le don d'intelligence a pour objet propre cette pénétration des termes des propositions énoncées au nom de Dieu. Quant au triple jugement, il est porté d'une manière parfaite, par le don de sagesse, en ce qui est des choses de Dieu ; par le don de science, en ce qui est des créatures ; par le don de conseil, en ce qui est de l'action de l'homme (q. 8, a. 6).

— *Pourriez-vous me montrer, d'après cela, l'importance et le rôle du don de science, qui est le deuxième don se rapportant plus spécialement à la vertu de foi ?*

— Oui ; et le voici également en quelques mots. Par la vertu du don de science, le fidèle, en état de grâce, sous l'action directe de l'Esprit-Saint, juge, avec une certitude absolue et une infaillible vérité, non point en usant du procédé naturel du raisonnement, mais comme d'instinct et de façon intuitive, le vrai caractère des choses créées dans leur rapport avec les choses de la foi, selon qu'elles doivent être crues ou qu'elles doivent diriger notre conduite, voyant immédiatement ce qui, dans les créatures, est en harmonie avec la vérité première, objet de foi et fin dernière de nos actes, ou ce qui ne l'est pas (q. 9, a. 1 et 3).

— *Ce don est-il aujourd'hui d'une importance toute spéciale pour les fidèles ?*

— Oui, car il constitue le remède par excellence à l'un des plus grands maux qui ont affligé l'humanité, surtout depuis la Renaissance.

— *Quel est ce mal dont vous parlez ?*
— C'est que, depuis lors, a prévalu, même dans le monde qui formait autrefois la chrétienté, le règne de la fausse science, qui n'a plus saisi le véritable rapport des créatures avec Dieu, vérité première et fin dernière de l'homme, mais, dans l'ordre spéculatif, a fait de l'étude des créatures un obstacle perpétuel à la vérité de la foi, et, dans l'ordre pratique, a suscité ce renouveau de l'antique corruption païenne d'autant plus pernicieux qu'il succédait à une floraison plus surnaturelle des vertus pratiquées par les saints.

— *Est-ce là une des principales causes du mal qui règne dans le monde et afflige la société moderne ?*
— Oui, c'est là une des principales causes du mal qui règne dans le monde et afflige la société moderne.

— *C'est donc dans la vertu de foi et dans les dons d'intelligence et de science qui l'accompagnent, quand les fidèles ont la grâce, que consiste un des plus puissants remèdes contre le mal de la société moderne impie et séparée de Dieu ?*
— Oui, c'est dans la vertu de foi et dans les dons d'intelligence et de science qui l'accompagnent, quand les fidèles ont la grâce,

que consiste un des plus puissants remèdes contre le mal de la société moderne impie et séparée de Dieu.

— *Quels sont les vices opposés à ces merveilleux dons du Saint-Esprit que sont l'intelligence et la science ?*
— Ce sont : l'ignorance, qui s'oppose à la science, et l'aveuglement de l'esprit avec l'hébétation du sens, qui s'opposent à l'intelligence (q. 15, a. 1 et 2).

— *D'où viennent ces divers vices, surtout les deux derniers ?*
— Ils viennent tout spécialement des péchés charnels qui étouffent la vie de l'esprit (q. 15, a. 3).

4. Des préceptes relatifs à la foi – de l'enseignement catéchistique et de la Somme de saint Thomas d'Aquin

— *Y a-t-il dans la loi de Dieu quelques préceptes relatifs à la foi ?*
— Oui, il y a, dans la loi de Dieu, notamment dans la loi nouvelle, des préceptes relatifs à la foi (q. 16, a. 1 et 2).

— *Pourquoi dites-vous : notamment dans la loi nouvelle ?*

— Parce que, dans la loi ancienne, il n'y avait point de préceptes qui eusssent trait aux détails des choses à croire, ces choses-là n'ayant pas encore été détaillées par Dieu comme devant être imposées à la foi de tout le peuple (q. 16, a. 1).

— Et pourquoi ces choses à croire qui sont données maintenant dans le détail, au moins en ce qui concerne les deux principaux mystères de la Trinité et de l'Incarnation, comme devant être imposées à la foi de tous les hommes, ne l'étaient-elles point dans l'Ancien Testament ?
— Parce que, dans l'Ancien Testament, le mystère de Jésus-Christ n'existait encore qu'à l'état de promesse ou de figure, et qu'il devait être réservé à Jésus-Christ lui-même, quand il paraîtrait, de révéler aux hommes, dans toute leur plénitude, les deux mystères essentiels de la Trinité et de l'Incarnation.

— Qu'était-ce donc que les hommes de l'ancienne loi étaient tenus de croire ?
— Il n'était rien, en fait de ces deux mystères, qu'ils fussent tenus de croire explicitement ; mais d'une façon implicite, ils les croyaient en croyant à l'excellence divine et aux promesses de salut que Dieu leur avait faites et ne cessait de leur renouveler (q. 16, a. 1).

— Cela suffisait-il pour qu'ils pussent faire l'acte de foi de la vertu théologale ?

— Oui, cela suffisait pour qu'ils pussent faire l'acte de foi de la vertu théologale.

— Notre état, aujourd'hui, est-il préférable à celui des hommes de l'ancienne loi, au point de vue de la foi ?
— Notre état, aujourd'hui, est sans comparaison préférable à celui des hommes de l'ancienne loi au point de vue de la foi.

— En quoi consiste cette supériorité ?
— En ce que les mystères dont la claire vue fera notre bonheur éternel au ciel nous sont maintenant manifestés directement et en eux-mêmes, bien que d'une manière encore voilée et obscure, tandis que dans l'ancienne loi on ne les connaissait qu'implicitement et d'une façon vague ou figurée.

— Y a-t-il un devoir spécial pour nous, dans la loi nouvelle, de vivre de la pensée de ces grands mystères et de nous appliquer à les entendre de mieux en mieux par la mise en œuvre des dons de science et d'intelligence ?
— Oui, ce devoir spécial existe pour tous les fidèles dans la loi nouvelle, et c'est pour nous aider à mieux le remplir que l'Église s'applique avec tant de soin à instruire les fidèles des choses de la foi.

— Quelle est la forme à la portée de tous qui est plus spécialement usitée par l'Église pour cet enseignement ?
— C'est la forme même du catéchisme.

— Il y a donc un vrai devoir pour tous les fidèles de connaître l'enseignement du catéchisme et de s'y appliquer selon qu'il est en leur pouvoir ?
— Oui, c'est là un devoir strict pour tous les fidèles.

— Cet enseignement du catéchisme se présente-t-il avec une valeur et une autorité spéciales ?
— Oui, cet enseignement du catéchisme est comme la mise à la portée de tous de ce qu'il y a de plus sublime et de plus lumineux dans l'ordre des plus hautes vérités qui sont le pain de nos intelligences.

— Qui est l'auteur de cet enseignement ?
— C'est l'Église elle-même dans la personne de ses plus grands génies et de ses plus grands docteurs.

— Peut-on dire que cet enseignement vient de ce qui est le fruit par excellence des dons de science et d'intelligence dans l'Église de Dieu ?
— Oui, cet enseignement vient de ce qui est le fruit par excellence des dons de science et d'intelligence dans l'Église de Dieu ; car il n'est que la reproduction, à des degrés divers, du plus merveilleux de ces fruits, qui est la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin.

— Cette Somme théologique de saint Thomas d'Aquin jouit-elle d'une autorité spéciale dans l'Église de Dieu ?

— Oui ; et l'Église ordonne que tous ceux qui enseignent en son nom s'en inspirent dans leur enseignement (*Code de droit canonique*, can. 589, 1366).

— *Il n'y a donc rien de plus excellent que de vivre de cet enseignement ?*
— Il n'y a rien de plus excellent que de vivre de cet enseignement, car on est sûr de vivre alors dans la pleine lumière de la raison et de la foi.

5. L'espérance : nature ; vices qui lui sont opposés : la présomption et le désespoir ; formule de l'acte d'espérance ; ceux qui peuvent faire cet acte.

— *Quelle est la seconde vertu théologale ?*
— La seconde vertu théologale est la vertu d'espérance.

— *Qu'est-ce que la vertu d'espérance ?*
— La vertu d'espérance est celle des trois vertus théologales qui fait que notre volonté, appuyée sur l'action de Dieu lui-même

venant à notre secours, se porte vers Dieu tel que la foi nous le révèle, comme sur ce qui peut et doit être un jour notre bonheur parfait (q. 17, a. 1 et 2).

— Cette sorte d'espérance est-elle possible sans la foi ?
— Cette vertu d'espérance est absolument impossible sans la foi, qu'elle présuppose nécessairement (q. 17, a. 7).

— Pourquoi dites-vous que cette vertu d'espérance est impossible sans la foi et qu'elle la présuppose nécessairement ?
— Parce que c'est la foi seule qui donne à l'espérance son objet et le motif sur lequel elle s'appuie (q. 17, a. 7).

— Cet objet de l'espérance quel est-il ?
— C'est premièrement et par-dessus tout Dieu lui-même, selon qu'il est à lui-même l'objet de son propre bonheur et qu'il daigne vouloir se communiquer à nous un jour dans le ciel pour nous rendre heureux de ce même bonheur (q. 17, a. 1 et 2).

— Peut-il y avoir aussi quelque chose, autre que Dieu ainsi considéré, qui puisse être objet de la vertu d'espérance ?
— Oui, n'importe quel bien véritable peut être l'objet de la vertu d'espérance, pourvu seulement qu'il demeure subordonné à l'objet premier et principal qui est Dieu en lui-même (q. 17, a. 2, ad 2).

— Quel est le motif sur lequel s'appuie l'espérance ?

— Le motif sur lequel s'appuie l'espérance n'est pas autre que Dieu lui-même se portant à notre secours par lui ou par ses créatures pour nous mettre à même de le posséder un jour dans le ciel à titre de récompense (q. 17, a. 2).

— L'espérance implique donc nécessairement, dans le motif sur lequel elle s'appuie, nos actions vertueuses et méritoires, faites par nous sous l'action de Dieu, nous aidant à le conquérir lui-même tel qu'il veut se donner à nous dans son ciel ?
— Oui, l'espérance implique nécessairement, dans le motif sur lequel elle s'appuie, nos actions vertueuses et méritoires, faites par nous sous l'action de Dieu, nous aidant, par sa grâce, à le conquérir lui-même tel qu'il veut se donner à nous dans son ciel.

— Serait-ce un péché contre l'espérance de compter sur la possession de Dieu un jour et de la tenir comme possible pour nous, sans se mettre en peine de s'y préparer par une vie surnaturellement vertueuse ?
— Oui, ce serait un péché contre l'espérance.

— Comment s'appelle ce péché ?
— Il s'appelle la présomption (q. 21).

— Est-ce le seul péché qu'on puisse commettre contre la vertu d'espérance ?

— Non, il y en a encore un autre, qui s'appelle le désespoir (q. 20).

— *En quoi consiste le péché du désespoir ?*
— Il consiste en ceci : qu'en raison du bien si haut qu'est Dieu devant être possédé tel qu'il est en lui-même, ou en raison des difficultés qu'on constate autour de soi ou en soi pour la pratique d'une vie surnaturellement vertueuse, on fait à Dieu l'injure de penser que l'on n'arrivera pas soi-même à pratiquer cette vie et à conquérir ce bonheur ; et l'on y renonce, s'abstenant désormais d'en appeler au secours de Dieu et de compter sur lui, comme s'il ne devait plus donner ce secours, quoi que l'on puisse faire d'ailleurs (q. 20, a. 1 et 2).

— *Ce péché de désespoir est-il un péché particulièrement grave ?*
— Ce péché est en un sens le plus grave de tous : car, de soi, il rend impossible tout effort vers le bien surnaturel et fait que le pécheur se damne en quelque sorte lui-même (q. 20, a. 3).

— *L'homme n'a donc jamais le droit de désespérer, quelques grandes que puissent être ses misères ou sa faiblesse morales ?*
— Non, l'homme n'a jamais le droit de désespérer ; parce que la miséricorde de Dieu et sa puissance l'emportent à l'infini sur ces misères ou sur sa faiblesse à lui, quelque grandes qu'elles puissent être.

— Que faut-il donc que l'homme fasse quand il constate ses misères ou sa faiblesse et se sent comme accablé sous leur poids ?
— Il doit tout de suite correspondre à l'action de la grâce qui l'invite toujours à se tourner vers Dieu, avec la ferme espérance que Dieu aura pitié de lui, l'aidera à se relever et lui donnera la force de vivre d'une vraie vie surnaturelle pour mériter de le posséder un jour dans le ciel.

— Pourriez-vous me donner une formule de l'acte d'espérance comme acte de la vertu théologale qu'on appelle de ce nom ?
— Oui ; et la voici sous forme d'hommage à Dieu : *Mon Dieu, j'espère, d'une espérance invincible, que vous-même, par votre miséricorde et par votre puissance, vous m'aiderez toujours de votre grâce à me rendre digne, par une vie vraiment surnaturelle, de vous posséder un jour dans le ciel, et que vous vous donnerez en effet à moi pour me rendre heureux de votre propre bonheur, si seulement je ne désespère jamais de vous et que je m'abandonne à l'action de votre grâce.*

— Cette formule de l'acte d'espérance peut-elle être abrégée encore ?
— Oui, et la voici sous cette forme : *Mon Dieu, j'espère en vous d'une sainte et invincible espérance.*

— Quels sont ceux qui peuvent faire cet acte d'espérance ?
— Tous les fidèles qui sont encore sur la terre peuvent faire cet acte d'espérance.

— Les bienheureux dans le ciel n'ont-ils plus la vertu d'espérance ?
— Les bienheureux dans le ciel n'ont plus la vertu d'espérance ; parce qu'ils possèdent désormais le bonheur de Dieu, absent encore pour tous ceux qui l'espèrent (q. 18, a. 2).

— Et les damnés, dans l'enfer, n'ont-ils plus rien de la vertu d'espérance ?
— Non, les damnés, dans l'enfer, n'ont plus rien de la vertu d'espérance ; parce que le bonheur de Dieu, objet principal de cette vertu, est à tout jamais impossible pour eux (q. 18, a. 2).

— Les âmes du purgatoire ont-elles la vertu d'espérance ?
— Oui, les âmes du purgatoire ont la vertu d'espérance ; mais l'acte de cette vertu n'est plus entièrement le même que pour les fidèles qui vivent sur la terre : si, en effet, elles attendent encore le bonheur de Dieu qu'elles n'ont pas, elles n'ont plus à compter sur le secours de Dieu pour le mériter, ne pouvant plus mériter désormais, et elles ne redoutent plus de le perdre, tout péché étant désormais impossible pour elles (q. 18, a. 3).

6. Du don de crainte, qui correspond à la vertu d'espérance – crainte servile – crainte filiale

— Ce n'est donc que pour les fidèles qui vivent sur la terre que la vertu d'espérance doit avoir pour effet d'armer la volonté contre ce qui serait un excès, dans la crainte de ne point parvenir à posséder Dieu un jour ?

— Oui, ce n'est que pour les fidèles qui vivent sur la terre que la vertu d'espérance doit avoir pour effet d'armer la volonté contre ce qui serait un excès, dans la crainte de ne point parvenir à posséder Dieu un jour (q. 18, a. 4).

— Y a-t-il une crainte qui soit toujours essentiellement bonne et qui se rapporte à la vertu d'espérance ?

— Oui, il y a une crainte qui est toujours essentiellement bonne et qui se rapporte à la vertu d'espérance.

— Comment s'appelle cette crainte qui est ainsi toujours essentiellement bonne et qui se rapporte à la vertu d'espérance ?

— C'est la crainte de Dieu appelée du nom de crainte filiale (q. 19, a. 1, 2).

— Qu'entendez-vous par cette crainte de Dieu appelée du nom de crainte filiale ?

— C'est la crainte qui fait qu'on se tient devant Dieu avec un saint respect, en raison de son excellence ou de sa bonté d'infinie majesté, et qu'on ne redoute rien tant que de lui déplaire ou de s'exposer à le perdre par ce qui nous empêcherait de le posséder éternellement au ciel (q. 19, a. 2).

— *Y a-t-il une autre crainte de Dieu distincte de cette crainte filiale ?*
— Oui, on l'appelle la crainte servile (q. 19, a. 2).

— *Que veut-on signifier par ces mots : crainte servile ?*
— On désigne par là un sentiment d'ordre inférieur, qui est le propre des esclaves, et qui fait qu'on redoute le maître à cause des peines ou des châtiments qu'il est à même d'infliger (q. 19, a. 2).

— *La crainte des peines ou des châtiments que Dieu peut infliger a-t-elle toujours la raison de crainte servile ?*
— Oui, cette crainte des peines ou des châtiments que Dieu peut infliger a toujours la raison de crainte servile ; mais elle peut ne pas avoir toujours le caractère défectueux qui implique le péché (q. 19, a. 4).

— *Quand est-ce donc que la crainte servile a ce caractère défectueux qui implique le péché ?*
— C'est quand la peine ou le châtiment, ou la perte d'un bien créé quelconque, qui est l'objet de cette crainte, est chose qu'on redoute comme le mal suprême (q. 19, a. 4).

— *Si donc on redoute ce mal, non pas comme le mal suprême, mais en le subordonnant à ce qui serait la perte du bien de Dieu aimé par-dessus tout, la crainte servile n'est pas chose mauvaise ?*

— Non ; elle est même chose bonne, quoique cependant d'un ordre inférieur, et bien moins bonne que la crainte filiale (q. 19, a. 4 et 6).

— *Pourquoi est-elle moins bonne que la crainte filiale ?*
— Parce que la crainte filiale ne se préoccupe en rien de la perte des biens créés pourvu que la possession du bien incréé qu'est Dieu lui-même lui demeure assurée (q. 19, a. 2 et 5).

— *C'est donc uniquement la perte du bien infini qu'est Dieu lui-même ou ce qui pourrait compromettre sa possession parfaite, que redoute la crainte filiale ?*
— Oui, c'est uniquement la perte du bien infini qu'est Dieu lui-même ou ce qui pourrait compromettre sa possession parfaite, que redoute la crainte filiale (q. 19, a. 2).

— *Cette crainte filiale a-t-elle quelques rapports avec le don du Saint-Esprit qu'on appelle le don de crainte ?*
— Oui, cette crainte filiale a le rapport le plus étroit avec le don du Saint-Esprit qu'on appelle le don de crainte (q. 19, a. 9).

— *C'est donc à la vertu théologale de l'espérance que se rapporte tout spécialement ce don du Saint-Esprit qu'on appelle le don de crainte ?*
— Oui, c'est à la vertu théologale de l'espérance que se rapporte tout spécialement le don du Saint-Esprit qu'on appelle le don de crainte (q. 19).

— En quoi consiste proprement ce don du Saint-Esprit qu'on appelle le don de crainte ?

— Il consiste en ce que par lui l'homme se tient soumis à Dieu et à l'action du Saint-Esprit, ne lui résistant pas, mais au contraire le révérant et évitant de se soustraire à lui (q. 19, a. 9).

— Où se trouve exactement la différence du don de crainte et de la vertu d'espérance ?

— Cette différence se trouve en ceci, que la vertu d'espérance regarde directement le bien infini de Dieu à conquérir par le secours qui nous vient de lui-même, tandis que le don de crainte regarde plutôt le mal que serait pour nous le fait d'être séparé de Dieu et de le perdre, en se soustrayant, par le péché, au divin secours venu de lui pour nous conduire à lui (q. 19, ad 2).

— La vertu d'espérance est-elle supérieure au don de crainte ?

— Oui, comme toutes les vertus théologales, du reste, sont supérieures aux dons ; et aussi parce que la vertu d'espérance regarde le bien à posséder : tandis que le don de crainte regarde le mal que serait la privation d'un tel bien.

— La crainte, qui est le propre du don du Saint-Esprit, est-elle inséparable de la charité ou de l'amour parfait de Dieu ?

— Oui, la crainte qui est le propre du don du Saint-Esprit est inséparable de la charité ou de l'amour parfait de Dieu ; car elle a pour cause cet amour (q. 19, a. 10).

— *Peut-elle exister avec l'autre crainte qui est la crainte servile, exempte cependant du caractère de crainte mauvaise ?*
— Oui, elle peut exister, au commencement, avec la crainte servile, exempte cependant du caractère de crainte mauvaise ; et c'est pour cela qu'on l'appelle alors du nom de crainte *initiale* ; mais, à mesure que la charité augmente, elle-même grandit et n'a plus enfin que son nom et son caractère très pur de crainte filiale ou chaste, toute pénétrée de l'amour de Dieu, considéré comme le seul vrai bien, dont la perte serait pour nous le mal suprême et en quelque sorte le seul vrai mal (q. 19, a. 8).

— *Cette crainte existera-t-elle dans la patrie, au ciel ?*
— Oui, cette crainte existera dans la patrie, au ciel ; mais dans son dernier degré de perfection et sans avoir tout à fait le même acte qu'elle a sur cette terre (q. 19, a. 11).

— *Quel sera l'acte de la crainte filiale au ciel ?*
— Ce sera toujours en quelque sorte un acte de saint tremblement devant la grandeur infinie du bien divin et de sa majesté ; mais non plus un tremblement de peur, et comme s'il était encore possible à la béatitude de le perdre ; ce sera un tremblement d'admiration, faisant qu'on admirera Dieu comme existant infiniment au-dessus de la possibilité de la nature ; car éternellement le bienheureux aura la conscience très vive que son infini bonheur ne lui vient que de Dieu (q. 19, a. 11).

7. Des préceptes relatifs à l'espérance

— *Y a-t-il, dans la loi de Dieu, quelques préceptes qui se rapportent à la vertu d'espérance et au don de crainte ?*
— Oui, il y a, dans la loi de Dieu, des préceptes qui se rapportent à la vertu d'espérance et au don de crainte ; mais ces préceptes, comme du reste les préceptes relatifs à la foi, en ce qu'ils ont de tout premier, revêtent un caractère spécial, distinct du caractère des préceptes proprement dits, contenus dans la loi de Dieu (q. 21, a. 1 et 2).

— *Quel est ce caractère spécial des préceptes de la foi et de l'espérance, en ce qu'ils ont de tout premier ?*
— C'est qu'ils ne sont point donnés par mode de préceptes ; mais, sous forme de propositions, pour la foi ; et sous forme de promesses ou de menaces, pour l'espérance et la crainte (q. 22, a. 1).

— *Pourquoi ces sortes de préceptes sont-ils donnés sous cette forme spéciale ?*
— Parce qu'ils doivent nécessairement précéder les préceptes proprement dits, contenus dans la loi (q. 22, a. 1).

— Et pourquoi ces premiers préceptes relatifs à la foi et à l'espérance ou à la crainte, doivent-ils précéder nécessairement les préceptes proprement dits, contenus dans la loi ?
— Parce que l'acte de foi fait que l'esprit de l'homme est incliné à reconnaître que l'auteur de la loi est tel que l'on doit se soumettre à lui ; et l'espérance de la récompense ou la crainte du châtiment fait que l'homme est amené à observer les préceptes (q. 22, a. 1).

— Et quels sont les préceptes proprement dits qui constituent la substance de la loi ?
— Ce sont ceux qui sont imposés à l'homme, ainsi soumis et prêt ou disposé à obéir, pour ordonner et régler sa vie, surtout dans l'ordre de la vertu de justice.

— Ces derniers préceptes sont-ils ceux qui constituent le Décalogue ?
— Oui, ces derniers préceptes sont ceux qui constituent le Décalogue.

— Les préceptes relatifs à la foi et à l'espérance ne sont donc pas proprement des préceptes du Décalogue ?
— Non, les préceptes relatifs à la foi et à l'espérance ne sont pas proprement des préceptes du Décalogue ; mais, d'abord, ils les précèdent et leur ouvrent la voie ou les rendent possibles ; puis, dans les compléments ou les explications que les prophètes ou Jésus-Christ et les apôtres ont donnés à la loi de Dieu, ils se présentent eux-mêmes sous des formes nouvelles, revêtant à leur

tour le caractère d'admonitions ou de préceptes formels complémentaires (q. 22, a. 1, ad 2).

— *Rien donc n'est plus nécessaire, ni plus rigoureusement voulu de Dieu et ordonné par lui à l'homme, que la soumission absolue de l'esprit de l'homme à Dieu par la foi, et l'acte d'espérance appuyé sur le secours de Dieu en vue de Dieu à conquérir par une vie toute surnaturelle ?*
— Oui, rien n'est plus nécessaire, ni plus rigoureusement voulu de Dieu et ordonné par lui à l'homme que la soumission absolue de l'esprit de l'homme à Dieu par la foi, et l'acte d'espérance appuyé sur le secours de Dieu en vue de Dieu à conquérir par une vie toute surnaturelle.

— *Est-il une vertu spéciale qui ait précisément pour rôle et pour mission de faire que l'homme vive ainsi d'une vie toute surnaturelle en vue de Dieu à conquérir ?*
— Oui, et cette vertu s'appelle la charité.

8. La charité : sa nature ; acte principal ; formule de cet acte

— *Qu'est-ce donc que la charité ?*

— La charité est une vertu qui nous élève à la vie d'intimité avec Dieu en vue de lui-même selon qu'il est son propre bonheur et qu'il a daigné vouloir nous le communiquer (q. 23, a. 1).

— Que suppose en nous cette vie d'intimité avec Dieu à laquelle nous élève la vertu de charité ?
— Cette vie d'intimité avec Dieu suppose en nous deux choses : d'abord, une participation de la nature divine, qui divinise notre nature et nous élève, au-dessus de tout ordre naturel, soit humain, soit angélique, jusqu'à l'ordre qui est propre à Dieu, faisant de nous des dieux et nous donnant d'être de sa famille ; ensuite, des principes d'action, proportionnés à cet être divin, qui nous mettent à même d'agir, en véritables enfants de Dieu, comme Dieu agit lui-même, le connaissant comme il se connaît, l'aimant comme il s'aime, et pouvant jouir de lui comme il en jouit lui-même (q. 23, a. 2).

— Ces deux ordres de biens sont-ils indissolublement liés à la présence de la charité dans l'âme ?
— Ces deux ordres de biens sont indissolublement liés à la présence de la charité dans l'âme ; et la charité elle-même n'en est que le couronnement.

— Il est donc vrai toujours que quiconque a la charité dans l'âme a aussi la grâce sanctifiante et les vertus et les dons ?

— Oui, quiconque a la charité dans l'âme a toujours nécessairement la grâce sanctifiante et les vertus et les dons (q. 23, a. 7).

— *La charité est-elle la reine de toutes les vertus ?*
— Oui, la charité est la reine de toutes les vertus (q. 23, a. 6).

— *Pourquoi dites-vous que la charité est la reine de toutes les vertus ?*
— Parce que c'est elle qui les commande toutes et les fait agir en vue de la possession de Dieu qui est son objet propre (q. 23, a. 6).

— *Comment la charité adhère-t-elle et s'unit-elle à Dieu, ou à la possession de Dieu, son objet propre ?*
— C'est par l'amour que la charité adhère et s'unit à Dieu, ou à la possession de Dieu, son objet propre (q. 27).

— *En quoi consiste cet acte d'amour par lequel la charité adhère et s'unit à Dieu, ou à la possession de Dieu, son objet propre ?*
— Il consiste en ce que l'homme, par la charité, veut à Dieu ce bien infini qui est Dieu lui-même ; et qu'il veut pour soi ce même bien qui est Dieu étant à lui-même son propre bonheur. (q. 25 et 27).

— *Quelle différence y a-t-il entre ces deux amours ?*

— Il y a cette différence, que l'un est un amour de complaisance en Dieu, selon qu'il est heureux lui-même ; et l'autre, un amour de complaisance en Dieu, selon qu'il est notre propre bonheur.

— *Ces deux amours sont-ils inséparables dans la vertu de charité ?*
— Oui, ces deux amours sont absolument inséparables dans la vertu de charité.

— *Pourquoi dites-vous que ces deux amours sont inséparables dans la vertu de charité ?*
— Parce qu'ils se commandent l'un l'autre et qu'ils sont réciproquement cause l'un de l'autre.

— *Comment montrez-vous qu'ils se commandent l'un l'autre et qu'ils sont réciproquement cause l'un de l'autre ?*
— C'est qu'en effet, si Dieu n'était pas notre bien, nous n'aurions aucune raison de l'aimer ; et s'il n'avait en lui, comme dans sa source, le bien qu'il est pour nous, nous ne l'aimerions pas de l'amour dont nous l'aimons (q. 25, a. 4).

— *Chacun de ces deux amours est-il un amour pur et un amour parfait ?*
— Oui, chacun de ces deux amours est un amour pur et un amour parfait.

— *Chacun d'eux est-il un amour de la vertu de charité ?*
— Oui, chacun d'eux est un amour de la vertu de charité.

— Y a-t-il cependant un certain ordre entre ces deux amours ; et lequel des deux tient la première place ?
— Oui, il y a un ordre entre ces deux amours ; et celui qui tient la première place est l'amour qui nous fait nous complaire en Dieu pour le bien infini qu'il est à lui-même.

— Pourquoi cet amour doit-il être le premier ?
— Parce que le bien que Dieu est à lui-même l'emporte sur le bien que Dieu est pour nous : non que ce bien soit différent, car c'est toujours Dieu lui-même selon qu'il est en lui-même ; mais parce qu'il est en Dieu d'une manière infinie et comme dans sa source ; tandis qu'il n'est en nous que d'une manière finie et dérivée.

— L'amour de la charité porte-t-il encore sur d'autres que sur Dieu et sur nous ?
— Oui, l'amour de la charité porte sur tous ceux qui possèdent déjà le bonheur de Dieu ou qui sont à même de le posséder un jour (q. 25, a. 6-10).

— Quels sont ceux qui possèdent déjà le bonheur de Dieu ?
— Ce sont tous les anges et tous les élus qui sont au ciel.

— Quels sont ceux qui sont à même de le posséder un jour ?
— Ce sont toutes les âmes de justes qui sont au purgatoire et tous les hommes qui vivent sur la terre.

— Il faut donc aimer de l'amour de charité tous les hommes qui vivent sur la terre ?
— Oui, il faut aimer de l'amour de charité tous les hommes qui vivent sur la terre.

— Y a-t-il des degrés dans cet amour de charité que nous devons avoir pour d'autres que pour nous ?
— Oui, il y a des degrés dans cet amour de charité ; car nous devons nous aimer d'abord et surtout nous-mêmes ; puis, les autres, selon qu'ils sont plus près de Dieu dans l'ordre surnaturel, ou selon qu'ils sont plus près de nous dans les divers ordres de rapports qui peuvent nous unir à eux ; tels, par exemple, les liens du sang, de l'amitié, de la communauté de vie et le reste (q. 26).

— Qu'entend-on signifier quand on dit que nous devons nous aimer d'abord et surtout nous-mêmes, après Dieu, dans l'ordre ou les degrés de l'amour de charité ?
— Cela veut dire que nous devons avant tout et par-dessus tout nous vouloir à nous-mêmes le bonheur de Dieu, à la seule exception de Dieu, à qui nous devons vouloir ce bonheur antérieurement et de préférence à tout autre.

— N'est-ce que le bonheur de Dieu que nous devons nous vouloir à nous-mêmes et vouloir aussi aux autres, en vertu de la charité ?
— C'est le bonheur de Dieu avant tout et par-dessus tout ; mais nous devons ou pouvons nous vouloir aussi et vouloir aux

autres, en vertu de la charité, tout ce qui est ordonné à ce bonheur de Dieu ou qui demeure dans sa dépendance.

— *Y a-t-il quelque chose qui soit directement ordonné au bonheur de Dieu ?*
— Oui, ce sont les actes des vertus surnaturelles (q. 25, a. 2).

— *Ce sont donc les actes des vertus surnaturelles que nous devons vouloir pour nous et pour les autres, immédiatement après le bonheur de Dieu et en raison de ce bonheur ?*
— Oui, ce sont les actes des vertus surnaturelles que nous devons nous vouloir et vouloir aux autres immédiatement après le bonheur de Dieu et en raison de ce bonheur.

— *Pouvons-nous nous vouloir aussi et vouloir aux autres les biens temporels, en vertu de la charité ?*
— Oui, nous pouvons et quelquefois nous devons nous vouloir et vouloir aussi aux autres les biens temporels, en vertu de la charité.

— *Quand est-ce que nous devons vouloir ces sortes de biens ?*
— Quand ils sont indispensables à notre vie sur cette terre et à la pratique de la vertu.

— *Quand est-ce que nous pouvons les vouloir ?*
— Quand ils ne sont pas indispensables, mais qu'ils peuvent être utiles.

— S'ils étaient nuisibles au bien de la vertu, ne pourrions-nous plus nous les vouloir ou les vouloir aux autres, sans aller contre la vertu de charité ?

— Non, si ces sortes de biens temporels deviennent un obstacle à la vie de la vertu et sont une cause de péché, nous ne pouvons plus les vouloir, ni pour nous, ni pour les autres, sans aller contre la vertu de charité.

— Pourriez-vous me donner une formule précise et exacte de l'acte d'amour qui constitue l'acte principal de la vertu de charité ?

— Oui, et voici cette formule sous forme d'hommage à Dieu : *Mon Dieu, je vous aime de tout mon cœur et par-dessus toutes choses, ne voulant pour moi d'autre bonheur que vous-même, et voulant ce même bonheur, avant tout et par-dessus tout, à vous-même, puis à tous ceux qui vous possèdent déjà ou que vous daignez appeler à vous posséder un jour.*

9. Actes secondaires ou effets de la charité : la joie, la paix, la miséricorde, la bienfaisance, l'aumône, la correction fraternelle

— *Que s'ensuit-il, dans l'âme, quand elle a la vertu de charité et qu'elle en produit vraiment l'acte principal ?*
— Il s'ensuit un premier effet qui s'appelle la joie (q. 28, a. 1).

— *Cette joie, effet propre de la charité, est-elle absolue et sans aucun mélange de tristesse ?*
— Cette joie est absolue et sans aucun mélange de tristesse, quand elle porte sur l'infini bonheur que Dieu est à lui-même ou qu'il est à ses élus dans le ciel ; mais elle est mélangée de tristesse, quand elle porte sur le bonheur de Dieu non encore possédé par les âmes du purgatoire ou par nous et tous ceux qui vivent encore sur la terre (q. 28, a. 2).

— *Pourquoi, dans ce dernier cas, la joie de la charité est-elle mélangée de tristesse ?*
— Dans ce dernier cas, la joie de la charité est mélangée de tristesse en raison du mal physique ou du mal moral qui atteint

ou qui peut atteindre ceux qui se trouvent dans ces divers états (*ibid.*).

— *Même alors, cependant, est-ce la joie qui doit dominer en vertu de la charité ?*
— Oui, même alors, c'est toujours la joie qui doit dominer en vertu de la charité ; parce que cette joie a pour objet principal et pour première cause l'infini bonheur du divin ami jouissant éternellement du bien infini qui n'est autre que lui et qu'il possède essentiellement, à l'abri de tout mal (*ibid.*).

— *Y a-t-il un autre acte ou un autre effet qui suive l'acte principal de la charité en nous ?*
— Oui ; et cet acte ou cet autre effet s'appelle la paix (q. 29, a. 3).

— *Qu'est-ce donc que la paix ?*
— La paix est la tranquillité de l'ordre ou l'harmonie parfaite, résultant, en nous et en toutes choses, de ce que toutes nos affections et les affections de toutes les autres créatures sont orientées vers Dieu, objet suprême de notre bonheur parfait (q. 29, a. 1).

— *N'y a-t-il que ces deux actes intérieurs qui soient un effet en nous ou une suite de l'acte principal de la charité ?*
— Non ; il y a encore un autre effet intérieur ou une autre suite de cet acte, et on l'appelle la miséricorde (q. 30).

— Qu'entendez-vous par la miséricorde ?

— J'entends, par la miséricorde, une vertu spéciale, distincte de la charité, mais qui en est le fruit, et qui fait qu'on s'apitoie sur la misère d'autrui, comme on le doit, étant donné qu'on est soi-même susceptible d'une semblable misère, ou à tout le moins, qu'on tient cette misère d'autrui, en quelque sorte, comme sa misère propre, en raison de l'amitié qui nous unit à lui (q. 30, a. 1-3).

— Cette vertu de la miséricorde est-elle une grande vertu ?

— Oui, elle est même par excellence la vertu qui convient à Dieu, non quant au sentiment affectif de douleur ou de tristesse, qui ne saurait être en lui, mais quant aux effets que ce sentiment, mû par la charité, produit au-dehors (q. 30, a. 4).

— Parmi les hommes, cette vertu convient-elle surtout aux plus parfaits ?

— Oui, parmi les hommes aussi, cette vertu convient aux plus parfaits ; car plus un être se rapproche de Dieu, plus il faut que la miséricorde règne en lui, l'inclinant à subvenir partout, autour de lui, et selon l'étendue de ses moyens, soit spirituels, soit temporels, aux misères qu'il rencontre (q. 30, a. 4).

— La pratique de cette vertu serait-elle d'un grand secours pour l'établissement et l'affermissement de la paix sociale parmi les hommes ?

— Oui, la pratique de cette vertu serait le moyen par excellence d'établir et d'affermir la paix sociale parmi les hommes.

— *Est-ce qu'il peut y avoir aussi des actes extérieurs qui soient l'effet propre de la vertu de charité, en raison de son acte principal ?*
— Oui, et au premier rang de ces actes se trouve la bienfaisance (q. 31, a. 1).

— *Qu'est-ce donc que la bienfaisance ?*
— La bienfaisance, comme son nom l'indique, est l'acte qui consiste à faire du bien (*ibid.*).

— *Cet acte est-il toujours l'acte propre de la seule vertu de charité ?*
— Oui, cet acte est toujours l'acte propre de la seule vertu de charité, quand on le prend sous sa raison absolue de bienfaisance (*ibid.*).

— *Peut-il être aussi l'acte d'autres vertus distinctes de la charité et sous sa dépendance ?*
— Oui, il peut être et il est toujours l'acte d'autres vertus distinctes de la charité, mais sous sa dépendance, quand à la raison générale de bien s'ajoute une raison spéciale et particulière, comme celle de chose due ou de chose nécessaire et dont on a besoin (*ibid.*).

— *Quelle vertu intervient dans l'acte de bienfaisance, quand à la raison générale de bien s'ajoute la raison spéciale de chose due ?*

— C'est la vertu de justice, qui intervient alors (q. 31, a. 1, ad 3).

— *Et quelle vertu intervient dans ce même acte de bienfaisance, quand, à la raison générale de bien, se joint la raison spéciale de chose nécessaire ou dont on a besoin ?*
— C'est la vertu de miséricorde (*ibid.*).

— *Comment s'appelle l'acte de charité qui consiste à faire du bien par l'entremise de la miséricorde ?*
— Il s'appelle l'aumône (q. 32, a. 1).

— *Y a-t-il diverses sortes d'aumônes ?*
— Oui, il y a deux grandes sortes d'aumônes, qui sont les aumônes spirituelles et les aumônes corporelles (q. 32, a. 2).

— *Quelles sont les aumônes corporelles ?*
— Les aumônes corporelles sont les suivantes : nourrir celui qui a faim ; donner à boire à celui qui a soif ; vêtir celui qui est nu ; recevoir l'étranger ; visiter celui qui est infirme ; racheter les captifs ; donner aux morts la sépulture (q. 32, a. 2).

— *Et les aumônes spirituelles, quelles sont-elles ?*
— Ce sont : la prière, la doctrine, les conseils, la consolation, la correction, la remise de l'offense (q. 32, a. 2).

— *Toutes ces aumônes sont-elles d'une grande importance ?*

— Oui, toutes ces aumônes sont d'une grande importance, et nous voyons par l'Évangile qu'au jour du jugement c'est par elles que sera motivée la sentence de l'éternelle condamnation ou de l'éternelle récompense.

— *Quand est-ce qu'il y a une obligation stricte et grave de faire l'aumône ?*
— Il y a une obligation stricte et grave de faire l'aumône toutes les fois que le prochain est dans un besoin pressant, spirituel ou corporel, et qu'il n'y a que nous pour le secourir (q. 32, a. 5).

— *Bien qu'il n'y ait pas immédiatement, d'une façon déterminée, un besoin pressant à secourir, y a-t-il cependant obligation stricte et grave à ne pas laisser inutiles, pour le bien du prochain ou de la société, les dons spirituels ou temporels qu'on a reçus de Dieu en surabondance ?*
— Oui, bien qu'il n'y ait pas immédiatement et d'une façon déterminée un besoin pressant à secourir, il y a cependant obligation stricte et grave à ne pas laisser inutiles, pour le bien du prochain ou de la société, les dons spirituels ou temporels qu'on a reçus de Dieu en surabondance (q. 32, a. 5 et 6).

— *Parmi les diverses aumônes, y en a-t-il une qui soit particulièrement délicate et importante ?*
— Oui, c'est la correction fraternelle (q. 33, a. 1).

— *Qu'entendez-vous par la correction fraternelle ?*

— J'entends cette aumône spirituelle qui est ordonnée proprement à guérir le mal du péché en celui qui pèche (q. 33, a. 1).

— *Cette aumône est-elle un acte de la vertu de charité ?*
— Cette aumône est au premier chef un acte de la vertu de charité, par l'entremise de la miséricorde, avec le concours de la prudence qui doit proportionner les moyens à cette fin aussi excellente que délicate et difficile (q. 33, a. 1).

— *La correction fraternelle est-elle chose de précepte ?*
— Oui, la correction fraternelle est obligatoire et de précepte ; mais elle ne l'est comme telle, qu'autant qu'elle s'impose à nous selon les circonstances pour retirer notre frère d'un mal qui engage son salut (q. 33, a. 2).

— *Quels sont ceux qui sont tenus à la correction fraternelle ?*
— Tout homme qui est animé de l'esprit de charité et qui, par suite, n'a pas à se reprocher à lui-même ce qu'il peut apercevoir de grave dans le prochain, est tenu d'avertir ce prochain, quel qu'il soit, même s'il est son supérieur, à charge toutefois d'y apporter tous les égards voulus et pourvu qu'il y ait un espoir fondé que le prochain s'amendera ; dans le cas contraire, il est dispensé de son obligation et doit s'abstenir (q. 33, a. 3-6).

10. Vices opposés à la charité et à ses actes : la haine ; la mauvaise tristesse ou le dégoût spirituel et la paresse ; l'envie ; la discorde ; la contention ; le schisme ; la guerre ; la rixe (le duel) ; la sédition ; le scandale

— *Quel est le sentiment qui doit, avant tout, être banni du cœur de l'homme dans ses rapports avec le prochain ?*
— C'est le sentiment de la haine (q. 34).

— *Qu'est-ce donc que la haine ?*
— La haine est le plus grand des vices, opposé directement à l'acte principal de la charité, qui est l'acte d'amour de Dieu et du prochain (q. 34, a. 2-4).

— *Est-ce une chose possible que Dieu soit haï par quelqu'une de ses créatures ?*
— Oui, il n'est que trop possible que Dieu soit haï par quelqu'une de ses créatures (q. 34, a. 1).

— Comment expliquez-vous que Dieu, qui est le bien infini et de qui découle tout bien pour ses créatures, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel, puisse être haï par quelqu'une de ses créatures ?

— On l'explique par la dépravation morale de quelques-unes de ces créatures, lesquelles ne considèrent plus Dieu sous sa raison de bien infini ou de source de tout bien, mais sous la raison de législateur qui défend un mal qu'on aime, ou sous la raison de juge qui condamne et punit le mal qu'on a commis, et dont on ne veut pas se repentir ou demander pardon (q. 34, a. 1).

— C'est donc une sorte d'obstination diabolique dans le mal qui fait que des créatures raisonnables ont la haine de Dieu ?

— Oui, c'est une sorte d'obstination diabolique dans le mal qui fait que des créatures raisonnables ont la haine de Dieu.

— La haine de Dieu est-elle le plus grand de tous les péchés ?

— La haine de Dieu est sans comparaison le plus grand de tous les péchés (q. 34, a. 2).

— Peut-il être jamais permis d'avoir de la haine pour quelqu'un parmi les hommes ?

— Non, il ne peut jamais être permis d'avoir de la haine pour quelqu'un parmi les hommes (q. 34, a. 3).

— Mais s'il est des hommes qui font le mal, n'a-t-on pas le droit de les haïr ?

— Non, on n'a jamais le droit de haïr les hommes qui font le mal ; mais on doit détester le mal qu'ils font, précisément en raison de l'amour qu'on doit avoir pour eux (q. 34, a. 3).

— *N'a-t-on jamais le droit de leur vouloir du mal ?*
— Non, on n'a jamais le droit de leur vouloir du mal pour le mal ; mais en vue du bien véritable qu'on leur veut à eux ou qu'on veut à la société et plus encore à Dieu, on peut vouloir qu'ils éprouvent certains maux destinés à les ramener au bien ou à sauvegarder le bien de la société et la gloire de Dieu (q. 34, a. 3).

— *Peut-on jamais souhaiter à un homme qui vit sur la terre, quelque coupable qu'il puisse être, la damnation éternelle ?*
— Non, jamais on ne peut souhaiter à un homme qui vit sur la terre, quelque coupable qu'il puisse être, la damnation éternelle ; car, ce serait aller directement contre l'acte de la vertu de charité, qui doit nous faire vouloir à tous finalement le bonheur de Dieu, à la seule exception des démons et des réprouvés qui sont déjà dans l'enfer.

— *Y a-t-il un vice qui s'oppose spécialement au second acte de la charité qui s'appelle la joie ?*
— Oui, c'est le vice de la tristesse, portant sur le bien spirituel et surnaturel qui est l'objet propre de la charité que nous savons être Dieu lui-même en lui-même, notre bonheur parfait (q. 35).

— Comment une telle tristesse est-elle possible ?

— Cette tristesse est possible parce que l'homme, en raison de son goût spirituel dépravé, tient le bien divin, objet de la charité, pour chose non bonne et odieuse et attristante.

— Cette tristesse est-elle toujours un péché mortel ?

— Cette tristesse est toujours un péché mortel, quand elle passe de la partie inférieure de notre être ou de la partie sensible jusqu'à la partie rationnelle et supérieure (q. 35, a. 1).

— Pourquoi est-elle alors un péché mortel ?

— Parce qu'elle est directement contraire à la charité qui, nous faisant un devoir d'aimer Dieu par-dessus toute chose, nous fait aussi, et par voie de conséquence, un devoir essentiel de prendre en lui notre repos ou le plaisir foncier et dernier de notre âme (q. 35, a. 3).

— Cette mauvaise tristesse est-elle un péché capital ?

— Oui, cette mauvaise tristesse est un péché capital, parce qu'elle fait que les hommes accomplissent beaucoup de choses mauvaises et commettent de nombreux péchés, soit afin de l'éviter et d'en sortir, soit parce que son poids les fait se jeter en certaines mauvaises actions (q. 35, a. 4).

— Comment s'appelle cette mauvaise tristesse qui est un péché capital ?

— On l'appelle la paresse et le dégoût spirituel.

— Pourriez-vous me dire quelles sont les filles de la paresse ou les péchés qui en découlent ?
— Ce sont : la désespérance ou le désespoir ; la pusillanimité ; la torpeur à l'endroit des préceptes ; la rancœur ; la malice ; la divagation de l'âme vers les choses illicites (q. 35, a. 4, ad 2).

— Cette paresse est-elle le seul vice qui s'oppose à la joie de la charité ?
— Non, il en est encore un autre, qui s'appelle l'envie (q. 36).

— Quelle différence y a-t-il entre ces deux vices, qui s'opposent tous deux à la joie de la charité ?
— Il y a cette différence, entre ces deux vices, que la paresse ou le dégoût spirituel s'oppose à la joie du bien divin selon que ce bien est en Dieu et doit être en nous-mêmes ; tandis que l'envie s'oppose à la joie du bien divin selon que ce bien est celui du prochain (q. 35 et 36).

— Qu'est-ce donc que l'envie ?
— L'envie est la tristesse du bien d'autrui, non parce que ce bien nous cause du mal, mais seulement parce que ce bien est celui d'autrui, non le nôtre (q. 36, a. 1, 2 et 3).

— Cette tristesse de l'envie est-elle un péché ?
— Oui, parce que c'est s'attrister de ce qui doit être une cause de joie, à savoir : le bien du prochain (q. 36, a. 2).

— *L'envie est-elle toujours un péché mortel ?*
— Oui, l'envie est toujours un péché mortel de sa nature, comme essentiellement contraire à la joie de la charité ; on n'y peut trouver la raison de péché véniel, que s'il s'agit de premiers mouvements imparfaits dans la raison d'actes humains volontaires (q. 36, a. 3).

— *L'envie est-elle un péché capital ?*
— Oui, l'envie est un péché capital, parce que sa mauvaise tristesse porte l'homme à de nombreux péchés, soit pour l'éviter, soit pour s'y conformer (q. 36, a. 4).

— *Quelles sont les filles de l'envie ou les péchés qui en découlent ?*
— Ce sont : l'insinuation ; la détraction ; l'exultation dans les adversités du prochain ; l'affliction dans ses prospérités ; la haine (q. 36, a. 4).

— *Y a-t-il aussi des vices qui soient opposés à la charité du côté de la paix ?*
— Oui, il y a de nombreux vices opposés à la charité du côté de la paix.

— *Quels sont ces vices nombreux opposés à la charité du côté de la paix ?*

— Ce sont : la discorde, dans le cœur ; la contention, dans les paroles ; et, dans l'action : le schisme ; la rixe ; la sédition ; la guerre (q. 37-42).

— *Pourriez-vous me dire en quoi consiste proprement la discorde qui est un péché contre la charité ?*
— Elle consiste dans le fait de ne pas vouloir intentionnellement ce que les autres veulent, quand il est avéré que ces autres veulent le bien, c'est-à-dire ce qui est pour l'honneur de Dieu et le bien du prochain, et ne pas le vouloir précisément pour cette raison-là ; ou encore, à verser dans ce désaccord sans mauvaise intention directe, mais par rapport à des choses qui sont de soi essentielles à l'honneur de Dieu et au bien du prochain ; ou, de quelque objet qu'il s'agisse, et quelle que soit la droiture d'intention, à apporter dans ce désaccord une obstination et une pertinacité indues (q. 37, a. 1).

— *Et qu'est-ce que la contention ?*
— La contention est le fait de lutter avec quelque autre en parole (q. 38, a. 1).

— *Cette contention est-elle un péché ?*
— Oui, si on lutte ainsi avec un autre pour le seul fait de le contredire ; à plus forte raison le serait-elle si on le faisait pour nuire au prochain, ou à la vérité que le prochain défendrait dans ses paroles ; elle le serait même si, en défendant soi-même la

vérité, on le faisait sur un ton ou avec des paroles qui seraient de nature à blesser le prochain (q. 38, a. 1).

— *Qu'entendez-vous par le schisme ?*
— Le schisme est une rupture ou une scission qui fait que de soi-même et intentionnellement on se sépare de l'unité de l'Église, soit en refusant de se soumettre au Souverain Pontife comme au chef de toute l'Église, soit en refusant de communiquer avec les membres de l'Église comme tels (q. 39, a. 1).

— *Pourquoi comptez-vous la guerre parmi les péchés oppposés à charité ?*
— Parce que la guerre, quand elle est injuste, est un des plus grands maux dont on puisse être responsable à l'égard du prochain.

— *Est-ce qu'il peut être jamais permis de faire la guerre ?*
— Oui, il peut être permis de faire la guerre, quand on la fait pour une cause juste et sans commettre d'injustice au cours de cette guerre (q. 40, a. 1).

— *Qu'entendez-vous par une cause juste ?*
— J'entends la dure nécessité de faire respecter, même par la force et la voie des armes, les droits essentiels aux rapports des hommes entre eux, quand ces droits ont été violés par une nation étrangère qui refuse de réparer (q. 40, a. 1).

— *C'est donc alors seulement qu'il est permis de faire la guerre ?*
— Oui, c'est uniquement alors qu'il est permis de faire la guerre (q. 40, a. 1).

— *Ceux qui combattent dans une guerre juste et qui le font sans commettre eux-mêmes d'injustice au cours de cette guerre accomplissent-ils un acte de vertu ?*
— Oui, ceux qui combattent au cours d'une guerre juste et n'y commettent eux-mêmes aucune injustice accomplissent un grand acte de vertu, puisqu'ils s'exposent aux plus grands des périls en vue du bien des hommes ou du bien de Dieu qu'ils défendent contre ceux qui les attaquent.

— *Qu'entendez-vous par le péché opposé à la paix, que vous appelez la rixe ?*
— J'entends, par rixe, une sorte de guerre privée qui se fait entre particuliers, sans aucun mandat de l'autorité publique ; et, à ce titre, elle est toujours, de soi, en celui qui en est l'auteur, une faute grave (q. 41, a. 1).

— *Peut-on rattacher à ce vice l'acte spécial qui s'appelle le duel ?*
— Oui, avec cette différence que le duel semble procéder plus à froid et moins sous le coup de la passion, circonstance d'ailleurs qui ne fait qu'ajouter à sa gravité.

— *Le duel est-il toujours, de soi, essentiellement mauvais ?*

— Oui, le duel est toujours, de soi, essentiellement mauvais ; parce qu'on y joue sa vie ou celle du prochain contrairement à la volonté de Dieu qui en est le seul maître.

— Et la sédition, qu'est-elle, parmi les vices qui s'opposent à la charité en raison de la paix ?
— La sédition est un vice qui fait que les parties d'un même peuple conspirent ou se soulèvent en tumulte, les unes contre les autres, ou contre l'autorité légitime chargée de pourvoir au bien de l'ensemble (q. 42, a. 1).

— La sédition est-elle un grand péché ?
— Oui, la sédition est toujours un très grand péché ; parce que n'existant rien de plus grand ou de plus excellent, dans l'ordre humain, que l'ordre public, condition indispensable des autres biens dans cet ordre, il s'ensuit qu'avec le crime de la guerre injuste, et peut-être même, en un sens, plus encore que ce crime, celui de la sédition est le plus grand des crimes contre le bien des hommes (q. 42, a. 2).

— Y a-t-il quelque vice spécial qui s'oppose directement à la charité en raison de son acte extérieur qui est la bienfaisance ?
— Oui, ce vice est celui du scandale (q. 43).

— Qu'est-ce donc que le scandale ?
— Le scandale est le fait de donner à quelqu'un une occasion de chute, en raison de ce que l'on fait ou de ce que l'on dit ; ou le

fait de prendre occasion de pécher, à cause de ce qui est dit ou fait par un autre : dans le premier cas, on scandalise ; dans le second, on se scandalise (q. 43, a. 1).

— N'y a-t-il que les âmes faibles à se scandaliser ?
— Oui : il n'y a que les âmes faibles, non encore affermies dans le bien, qui se scandalisent, au sens propre de ce mot ; bien qu'il appartienne à toute âme délicate d'être péniblement affectée, quand elle voit un acte mauvais quelconque se produire (q. 43, a. 5).

— Les justes et les âmes vertueuses sont-elles incapables de scandaliser ?
— Oui, les justes et les âmes vertueuses sont incapables de scandaliser, parce que, d'abord, elles ne font rien de mal qui puisse vraiment scandaliser, et si d'autres se scandalisent de ce qu'elles font, c'est en raison de leur propre malice, elles-mêmes n'agissant que comme elles doivent agir (q. 43, a. 6).

— Peut-il y avoir quelquefois, pour les âmes justes et vertueuses, obligation de laisser certaines choses afin de ne pas scandaliser les faibles ?
— Oui, il peut y avoir quelquefois, pour les âmes justes et vertueuses, obligation de laisser certaines choses afin de ne pas scandaliser les faibles, pourvu qu'il ne s'agisse point de choses nécessaires au salut (q. 43, a. 7).

— *Est-on jamais tenu de laisser un bien quelconque pour éviter le scandale des méchants ?*
— Non, on n'est jamais tenu de laisser un bien quelconque pour éviter le scandale des méchants (q. 43, a. 7 et 8).

11. Préceptes relatifs à la charité

— *Y a-t-il quelque précepte qui regarde la vertu de charité dans la loi de Dieu ?*
— Oui, il y a une précepte qui regarde la vertu de charité dans la loi de Dieu (q. 44, a. 1).

— *Ce précepte, quel est-il ?*
— Ce précepte est le suivant : *Tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur, et de tout ton esprit, et de toute ton âme, et de toutes tes forces* (q. 44, a. 4).

— *Que veulent dire exactement ces paroles ?*
— Elles veulent dire que toute notre intention, dans nos actions, doit se porter vers Dieu ; que toutes nos pensées doivent lui être soumises ; que toutes nos affections sensibles doivent être réglées selon lui ; que tous nos actes extérieurs doivent être l'accomplissement de sa volonté (q. 44, a. 4, 5).

— Ce précepte de la charité est-il un grand précepte ?

— Ce précepte est le plus grand de tous les préceptes, qui contient virtuellement tous les autres et auquel tous les autres sont ordonnés (q. 43, a. 1-3).

— Ce précepte de la charité est-il unique et simple ; ou en comprend-il plusieurs, même comme précepte direct de la charité ?

— Ce précepte de la charité est tout ensemble un et multiple, même comme précepte de la charité ; et cela veut dire que, bien compris, il suffirait à lui seul, dans l'ordre de la charité ; car on ne peut aimer Dieu, sans aimer le prochain, que nous devons aimer pour Dieu lui-même ; mais, afin qu'il soit compris de tous, il est ajouté, au premier précepte, ce second précepte, qui ne fait qu'un avec lui : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* (q. 44, a. 2, 3, 7).

— Ces préceptes de la charité sont-ils compris au nombre des préceptes du Décalogue ?

— Non, ces préceptes de la charité ne sont pas compris au nombre des préceptes du Décalogue. Ils les précèdent et les dominent ; car les préceptes du Décalogue ne sont que pour assurer l'accomplissement des préceptes de la charité (q. 44, a. 1, ad 3).

— Ces préceptes de la charité sont-ils manifestes par eux-mêmes, dans l'ordre surnaturel, sans qu'il soit besoin qu'on les proclame ?

— Oui, ces préceptes de la charité sont manifestes par eux-mêmes, dans l'ordre surnaturel, sans qu'il soit besoin qu'on les proclame ; car, de même que c'est une loi de la nature, innée dans tous les cœurs, que, dans l'ordre naturel, Dieu doit être aimé par-dessus tout, et tout le reste en vue de lui ; de même, c'est une loi essentielle à l'ordre surnaturel que Dieu, principe de tout dans cet ordre, soit aimé, d'un amour surnaturel, par-dessus tout, et que tout le reste soit aimé pour lui.

— C'est donc aller contre ce qu'il y a de plus essentiel dans l'ordre des affections, que de ne pas aimer Dieu par-dessus tout, et le prochain comme soi-même ?
— Oui, c'est aller contre ce qu'il y a de plus essentiel dans l'ordre des affections, que de ne pas aimer Dieu par-dessus tout et le prochain comme soi-même.

12. Du don de sagesse, qui correspond à la charité ; du vice qui lui est opposé

— La vertu de charité a-t-elle un don du Saint-Esprit qui lui correspond ?

— Oui, la vertu de charité a un don du Saint-Esprit qui lui correspond ; et c'est le plus parfait de tous, à savoir le don de sagesse (q. 45).

— *Qu'entendez-vous par le don de sagesse ?*
— J'entends ce don du Saint-Esprit, qui fait que l'homme, sous l'action directe de l'Esprit-Saint, juge de toutes choses par son intelligence, en prenant pour norme ou pour règle propre de ses jugements la plus haute et la plus sublime de toutes les causes, qui est la sagesse même de Dieu telle qu'elle a daigné se manifester à nous par la foi (q. 45, a. 1).

— *Pourriez-vous me dire en quoi ce don de sagesse se distingue de la vertu intellectuelle du même nom, ou encore des dons d'intelligence, de science, de conseil, pour autant qu'eux-mêmes se distinguent des vertus intellectuelles qui s'appellent aussi l'intelligence, la science et la prudence ?*
— Oui ; et le voici en quelques mots. — Du côté de l'intelligence, dans l'ordre des choses de la foi, il y a plusieurs actes essentiellement distincts, auxquels correspondent des vertus ou des dons proportionnés, également distincts entre eux ou distinctes entre elles. — La foi vise essentiellement l'acte d'assentir aux affirmations émises par Dieu. Cet acte d'assentir, qui est l'acte principal dans les choses de la foi, entraîne à sa suite, comme actes secondaires ou complémentaires et perfectionnant l'intelligence dans le même ordre des choses de la foi, les actes de percevoir et de juger. — L'acte de percevoir

est unique comme genre ; et à lui correspond, soit la vertu intellectuelle d'intelligence, soit, dans une ligne plus haute de perfection, le don d'intelligence. — L'acte de juger est multiple : il se divise en trois : selon qu'il juge, en général, d'après les raisons divines, ou d'après les raisons humaines ; ou selon qu'il fait l'application aux cas particuliers. — Dans le premier cas, on a, qui lui correspondent, la vertu intellectuelle qu'est la sagesse, et, plus haut, le don de sagesse.— Dans le second cas, la vertu intellectuelle qu'est la science, et, plus haut, le don de science. — Dans le troisième cas, la vertu intellectuelle qu'est la prudence, et, plus haut, le don de conseil.

— *Pourrait-on appeler d'un nom général cette doctrine que vous venez d'exposer ?*
— Oui, on pourrait l'appeler, en quelque sorte, l'économie de notre organisme psychologique surnaturel dans l'ordre des choses de la foi.

— *Cet enseignement a-t-il quelque chose de particulièrement parfait ?*
— Oui : car nous le devons à saint Thomas d'Aquin : et lui-même nous a avertis qu'il ne l'avait saisi dans toute son harmonieuse beauté qu'à la suite de réflexions particulièrement attentives et mûries (q. 8, a. 6).

— Parmi ces vertus ou ces dons qui perfectionnent l'intelligence dans la connaissance de la vérité, qu'y a-t-il qui occupe la première place en perfection ?
— C'est la vertu de foi, de laquelle tout le reste dépend, et que tout le reste a pour mission ou pour rôle d'assister et d'aider dans la connaissance de cette vérité.

— Et, après la vertu de foi, qu'y a-t-il qui soit le plus parfait ?
— Après la vertu de foi, ce qu'il y a de plus parfait est le don de sagesse.

— En quoi consiste cette perfection du don de sagesse, notamment par rapport au don de science ?
— Elle consiste en ce que le don de science nous fait juger divinement des choses, en les jugeant selon leurs propres causes immédiates et créées ; tandis que le don de sagesse nous fait juger divinement de toutes choses en les jugeant selon la plus haute de toutes les causes, de laquelle toutes les autres dépendent et qui, elle-même, ne dépend d'aucune autre.

— C'est donc par le don de sagesse qu'on atteint au plus haut degré de connaissance où l'on puisse s'élever sur cette terre ?
— Oui, c'est par le don de sagesse qu'on atteint au plus haut degré de connaissance où l'on puisse s'élever sur cette terre.

— Ce don si élevé et si beau a-t-il un vice qui s'oppose à lui ?

— Oui ; et c'est précisément le manque de sagesse, qui consiste à porter le dernier jugement sur une chose, sans tenir aucun compte ou au mépris des souverains conseils de Dieu (q. 46).

— *Comment devra s'appeler ce vice ?*
— Ce vice n'a qu'un nom qui lui convienne ; c'est celui de la suprême sottise et de la suprême folie (q. 46, a. 1).

— *Est-il très répandu parmi les hommes ?*
— Oui ; puisqu'il est pratiquement le vice de tous ceux qui organisent leur vie en dehors ou à l'encontre de toute considération des choses divines.

— *Peut-il convenir même à des hommes d'ailleurs fort intelligents dans l'ordre des choses humaines ?*
— Oui, il peut convenir à des hommes d'ailleurs fort intelligents dans l'ordre des choses humaines.

— *Est-ce qu'il y a opposition irréductible entre la sagesse du monde et la sagesse de Dieu ?*
— Oui, il y a opposition irréductible entre la sagesse du monde et la sagesse de Dieu, l'une de ces sagesses étant folie aux yeux de l'autre.

— *En quoi consiste cette opposition irréductible ?*
— Elle consiste en cela, que le monde tient pour sages ceux qui organisent leur vie du mieux possible pour ne manquer de rien

sur cette terre, mettant leur fin dernière dans les biens de ce monde, au mépris du bien de Dieu qui nous est promis pour une autre vie, tandis que la sagesse des enfants de Dieu consiste à tout subordonner, dans les choses de la vie présente, à la future possession de Dieu dans le ciel.

— Ces deux sortes de vies sont-elles nécessairement distinctes du tout au tout ?
— Oui, ces deux sortes de vies sont nécessairement distinctes du tout au tout, parce que la fin dernière de chacune d'elles est absolument autre ; et que c'est la fin dernière qui commande tout dans une vie.

— C'est donc par la seule pratique et mise en œuvre des vertus théologales de foi, d'espérance et de charité et des dons qui leur correspondent, que l'homme tend à sa véritable fin dernière et peut s'orienter comme il convient dans tous les actes de sa vie ?
— Oui, c'est par la seule pratique et mise en œuvre des vertus théologales de foi, d'espérance et de charité et des dons qui leur correspondent, que l'homme tend à sa véritable fin dernière et peut s'orienter comme il convient dans tous les actes de sa vie.

13. Des vertus morales : la prudence : nature ; éléments ; vertus annexes ; espèces : prudence individuelle, familiale, royale, militaire.

— *Que doit faire l'homme pour se rendre digne de posséder un jour, dans le ciel, à titre de récompense, Dieu lui-même, tel que la foi, l'espérance et la charité lui permettent de l'atteindre même sur cette terre ?*

— Il doit, en même temps que vivre sans cesse de ces grandes vertus et des dons qui leur correspondent, mettre en œuvre aussi toutes les vertus morales et les dons qui leur correspondent.

— *Quelle est la première de ces vertus morales ?*

— C'est la vertu de prudence (q. 47).

— *Qu'entendez-vous par cette vertu ?*

— J'entends un principe d'action morale, qui perfectionne la raison pratique de l'homme, afin que, dans chacune de ses actions, il dispose et ordonne toutes choses comme il convient, se commandant à lui-même ou commandant à tous ceux dont l'action est subordonnée à la sienne et en dépend ce qu'il faut

faire à chaque instant pour la réalisation parfaite de chaque vertu (q. 47, a. 1-9).

— *Cette vertu est-elle d'une grande importance dans la vie morale de l'homme ?*
— Cette vertu est d'une importance souveraine dans la vie morale de l'homme ; car, sans elle, il est impossible qu'il y ait, dans la vie morale de l'homme, aucun acte vertueux (q. 47, a. 13).

— *Cette vertu, quand elle existe et produit excellemment son acte, suffit-elle pour assurer le côté vertueux de toute la vie de l'homme ?*
— Oui, cette vertu, quand elle existe et qu'elle produit excellemment son acte, suffit pour assurer le côté vertueux de toute la vie morale de l'homme (q. 47, a. 14).

— *Pourquoi ce privilège est-il attribué à la prudence ?*
— Parce qu'en elle toutes les autres vertus se trouvent réunies, aucune ne pouvant exister sans elle et elle-même ne pouvant exister sans le concours de toutes les autres.

— *Cette vertu, pour être parfaite, exige-t-elle de nombreuses conditions préalables en ce qui est de son acte propre ?*
— Oui, cette vertu, pour être parfaite, exige de nombreuses conditions préalables ou qu'elle implique en ce qui est de son acte propre.

— *Quelles sont ces conditions qu'exige ou qu'implique la vertu de prudence pour la perfection de son acte propre ?*
— Ce sont, d'abord, comme des éléments qui la constituent, ou sans lesquels elle ne peut pas être ; puis, ou en même temps, d'autres vertus qui lui sont ordonnées et préparent son acte propre ; et, enfin, la division d'elle-même selon la nature des sujets à gouverner ou à régir (q. 48 et 51).

— *Quels sont ces éléments qui la constituent elle-même ou sans lesquels elle ne peut pas être ?*
— Ce sont : le souvenir des choses passées ; l'intelligence ou la claire vue des principes de l'action, soit en général, soit en particulier ; la docilité et la révérence à l'endroit de ce qu'ont déterminé les plus sages qui ont précédé ; la sagacité, pour trouver elle-même ce qu'il lui serait impossible, dans un moment subit, de demander à autrui ; le saint exercice de la raison appliquant, comme il convient, les principes de l'action aux multiples conditions particulières de l'action elle-même, si incertaines et si variées ; la prévoyance ou la détermination voulue au moment de l'action pour chaque acte particulier, quant à la substance de cet acte ; la circonspection, à l'endroit de tout ce qui entoure cet acte ; la précaution, contre tout ce qui pourrait y mettre obstacle ou en compromettre le fruit (q. 49, a. 1-8).

— *Quelles sont les autres vertus qui lui sont ordonnées et préparent son acte propre ?*

— Ce sont : la vertu de bon conseil, et les deux vertus qui assurent le bon jugement : l'une, dans les cas ordinaires de la vie et en tenant compte des lois établies ; l'autre, dans les cas extraordinaires, et alors que l'on doit recourir aux clartés supérieures du seul droit naturel (q. 51, a. 1-4).

— *Comment s'appelle l'acte propre que doit régler la prudence, en l'émettant à la suite de ces actes du bon conseil et du bon jugement ?*
— C'est l'acte même du commandement qui déclenche l'action (q. 47, a. 8).

— *La prudence est donc, proprement, la vertu du commandement ?*
— Oui, la prudence est proprement la vertu du commandement.

— *Mais ne semble-t-il pas, au contraire, qu'elle soit la vertu du conseil, puisqu'on a coutume d'appeler prudents les hommes qui s'assurent avant d'agir ?*
— On n'appelle ainsi les hommes prudents qu'en raison du conseil qui précède, en effet, le commandement, mais la vertu propre de prudence est dans l'acte même de commander avec énergie et décision au moment voulu où il faut agir (q. 47, a. 8, ad 2).

— *Y a-t-il plusieurs espèces de vertu de prudence ?*
— Oui, il y a autant d'espèces de vertu de prudence qu'il y a d'espèces d'actes de commandement revêtant une difficulté spéciale dans l'ordre de la vertu.

— *Combien y a-t-il d'espèces de ces sortes de commandement ?*
— Il y en a quatre, qui sont : l'acte de se commander à soi-même, l'acte de commander dans la famille, l'acte de commander dans la société, et l'acte de commander dans l'armée (q. 50, a. 1-4).

— *Comment appelle-t-on les diverses espèces de vertu de prudence qui correspondent à ces divers actes de commandement ?*
— On les appelle : la prudence individuelle, la prudence familiale, la prudence royale ; et la prudence militaire (q. 50, a. 1-4).

— *Qu'entendez-vous par la prudence individuelle ?*
— J'entends cette espèce de prudence requise en chaque individu pour la gestion de sa vie morale en vue de son propre bien individuel.

— *Qu'entendez-vous par la prudence familiale ?*
— J'entends cette espèce de prudence nécessaire à tous les membres de la famille pour que chacun, dans le rôle qui lui convient et sous la direction du chef de la famille, pourvoie au bien de la famille (q. 50, a. 3).

— *Qu'entendez-vous par la prudence royale ?*
— J'entends cette espèce de prudence nécessaire au chef de la société parfaite qu'est la cité indépendante ou la nation et le

royaume, pour gouverner comme il convient cette société parfaite (q. 50, a. 1).

— *Suffit-il pour le bien de la cité ou de la nation que cette prudence existe dans la personne de celui ou de ceux qui gouvernent ?*
— Non, il faut encore que se trouve, dans la personne des gouvernés, une espèce de prudence proportionnée à celle du chef ou du gouvernement (q. 50, a. 2).

— *En quoi consiste cette prudence des gouvernés ?*
— Elle consiste en cela, que chaque membre de la société, en chacun de ses actes d'ordre social, facilite, par sa correspondance parfaite aux ordres ou à la direction du chef ou du gouvernement, l'obtention du bien commun (q. 50, a. 2).

— *Est-ce également à l'obtention du bien commun dans la société, qu'est ordonnée la prudence militaire ?*
— Oui ; et cette prudence est de la dernière importance pour le bien de la société, puisque c'est elle qui doit assurer, par le bon commandement des chefs et la discipline consentie des subordonnés jusqu'au plus petit soldat, la défense du pays contre les attaques ou les injustices des ennemis du dehors (q. 50, a. 4).

14. Du don de conseil, qui correspond à la prudence

— La vertu de prudence a-t-elle un don spécial du Saint-Esprit qui lui correspond ?
— Oui, c'est le don de conseil (q. 52).

— Qu'entendez-vous par le don de conseil ?
— J'entends cette disposition surnaturelle ou transcendante qui perfectionne la raison pratique de l'homme, la rendant prompte et docile à recevoir de l'Esprit-Saint, dans la recherche ou l'enquête et le conseil qui se rapportent à l'action, dans tout l'ordre de la vie humaine, tout ce qui est nécessaire au salut, venant ainsi au secours de la raison de l'homme, qui, même pourvue de toutes les vertus acquises ou infuses en vue du bon conseil devant amener le jugement parfait et l'acte parfait du commandement, demeure toujours sujette à l'erreur ou à la surprise, dans la complexité quasi infinie des circonstances qui peuvent intéresser son acte, soit pour elle-même, soit pour les autres, en vue du ciel à conquérir (q. 52, a. 1, 2).

— Ce don du conseil pourra-t-il continuer d'exister au ciel après cette vie ?
— Oui, mais d'une manière particulièrement transcendante (q. 52, a. 3).

— *Quel sera ce mode spécial selon lequel le don de conseil continuera d'exister au ciel ?*

— Il consistera en cela, que toutes les intelligences y seront merveilleusement éclairées par Dieu sur tout ce qui, dans le domaine de l'action, s'harmonise pour elles avec l'obtention de leur fin déjà réalisée : soit qu'il s'agisse des actes qui découleront pour elles, éternellement, de l'obtention même de cette fin, soit qu'il s'agisse du secours qu'elles sont destinées à prêter, jusqu'au dernier jour à ceux qui doivent encore travailler à la conquête ou à l'obtention de cette fin (q. 52, a. 3).

15. Des vices opposés à la prudence : l'imprudence ; la précipitation ; l'inconsidération ; l'inconstance ; la négligence ; la fausse prudence ; la prudence de la chair ; l'astuce ; le dol ; la fraude ; la fausse sollicitude

— *Y a-t-il des vices qui soient opposés à la vertu de prudence ?*

— Oui, il y a des vices qui lui sont opposés par défaut ; et d'autres qui lui sont opposés par excès.

— *Comment s'appelle le groupe des vices opposés par défaut à la vertu de prudence ?*
— On les appelle du nom général d'imprudence (q. 53).

— *Pourriez-vous me dire ce qu'est l'imprudence considérée en général ?*
— On appelle du nom d'imprudence, en général, tout acte de la raison pratique fait par l'homme en s'écartant des règles qui assurent la droite raison de la prudence (q. 53, a. 1).

— *Est-ce qu'il peut y avoir péché mortel dans l'acte d'imprudence ?*
— Oui ; et cela arrive, quand la raison de l'homme ordonne son action à l'encontre des règles divines : tel, celui qui, méprisant et repoussant les avertissements divins, agit avec précipitation (q. 53, 1).

— *Et quand est-ce qu'il n'y aurait que péché véniel ?*
— C'est quand l'homme agit en dehors des règles divines, mais sans qu'il y ait mépris de sa part, et sans compromettre ce qui est de nécessité de salut (q. 53, a. 1).

— *Le péché d'imprudence se trouve-t-il joint à tout autre péché ?*
— Oui, le péché d'imprudence se trouve joint à tout autre péché ; car aucun péché ne serait, s'il n'y avait quelque acte

d'imprudence ; toutefois, ce péché peut exister aussi en lui-même et distinct des autres péchés (q. 53, a. 2).

— *Quand est-ce que ce péché d'imprudence existe ainsi en lui-même, distinct des autres péchés ?*
— Cela arrive toutes les fois que, sans faire quelque chose de mal, ou même en faisant une chose bonne en soi, on agit avec précipitation, ou sans considération, ou d'une manière inconstante, ou avec négligence (q. 53, a. 2).

— *Qu'est-ce que vous entendez par la précipitation ?*
— La précipitation est ce péché contre la prudence, qui consiste à ne pas s'enquérir avant d'agir, lorsqu'il le faudrait, et comme il le faudrait (q. 53, a. 3)

— *Et l'inconsidération, qu'est-elle ?*
— C'est un péché contre la rectitude du jugement ; et il consiste à mépriser ou à négliger ce qui assure le jugement droit dans les choses de l'action (q. 53, a. 4).

— *En quoi l'inconstance est-elle un vice qui s'oppose à la prudence ?*
— Parce qu'elle est un défaut dans l'acte même de commander, qui est l'acte propre de la prudence : en effet, l'inconstant est celui qui, par manque de commandement ferme, ne réalise pas, dans l'action, ce qui a été résolu après l'enquête ou le conseil (q. 53, a. 5).

— N'y a-t-il que ce seul défaut qui puisse affecter l'acte principal de la prudence ?

— Il y en a encore un second, qui lui est opposé du côté de la sollicitude qu'il implique, et c'est la négligence (q. 54).

— Qu'est-ce donc bien que la négligence ?

— La négligence est un manque de promptitude ou de rapidité dans la mise en œuvre immédiate, par voie de précepte ou de commandement, des résolutions du jugement, préparé par l'enquête ou le conseil, en vue de l'action qui doit réaliser la fin de la vertu (q. 54, a. 1).

— Est-ce un grand péché que ce péché de la négligence ?

— Oui ; ce péché peut être dit très grand, en ce sens qu'il paralyse tout dans le domaine de l'action vertueuse ; car, ou bien il empêche que cette action ne se produise, ou il fait qu'elle se produit mollement et de façon qui traîne, de telle sorte qu'elle perd la plus grande partie de son mérite et de son prix (q. 54, a. 3).

— Comment s'appelle cette négligence, quand elle s'étend ainsi à l'acte extérieur pour le retarder ou le ralentir et l'énerver ?

— On l'appelle la paresse et la torpeur (q. 54, a. 2, ad 1).

— Ces deux autres vices se distinguent-ils de la négligence proprement dite et considérée en elle-même ?

— Oui ; car le péché de négligence au sens strict consiste proprement dans l'absence ou le manque de promptitude et de vigueur dans l'acte du commandement, selon que ce défaut provient d'un relâchement intérieur de la volonté (q. 54, a. 2).

— *Est-il important de veiller sur ce vice de la négligence et de ne pas s'en laisser envahir ?*
— Oui ; cela est d'une importance extrême, parce que ce péché de négligence est à la source même de l'action et qu'il porte sur l'acte principal de la raison pratique, de laquelle tout dépend dans la réalisation de chaque acte de vertu ; d'où il suit qu'il s'étend à tout, dans le domaine de cette vie, et peut tout infecter de son venin.

— Ce vice peut-il quelquefois être mortel ?
— Oui ; il l'est toujours quand il est cause de ce qu'on ne se résout pas à vouloir et à agir dans les choses de préceptes nécessaires au salut ; mais, alors même qu'il ne l'est pas, il constitue de lui-même, et si on ne s'applique pas à le surveiller pour le combattre sans relâche, une maladie de langueur, qui doit conduire fatalement au dépérissement et à la mort (q. 54, a. 3).

— *De quel nom appelle-t-on les vices qui s'opposent à la prudence par mode d'excès ?*
— On les appelle fausse prudence et fausse sollicitude (q. 55).

— *Qu'entendez-vous par la fausse prudence ?*
— J'entends cet ensemble de vices qui dénaturent le vrai caractère de la prudence, en servant une mauvaise fin, ou en excédant du côté des moyens (q. 55, a. 1-5).

— *Quel est le vice qui dénature le vrai caractère de la prudence en servant une mauvaise fin ?*
— C'est la prudence de la chair (q. 55, a. 1).

— *En quoi consiste cette prudence de la chair ?*
— Elle consiste à disposer les choses de la vie humaine en vue des intérêts de la chair considérée comme fin (q. 55, a. 1).

— *Cette prudence de la chair est-elle un péché mortel ?*
— Oui, quand elle prend les intérêts de la chair comme fin dernière ; si elle ne les prend que comme fin particulière, non actuellement ordonnée à la vraie fin dernière, qui reste cependant la fin habituelle, il n'y a qu'un péché véniel (q. 55, a. 2).

— *Et les vices qui excèdent du côté des moyens, quels sont-ils ?*
— Ces vices sont l'astuce et ses annexes : le dol et la fraude (q. 55, a. 3-5).

— *Qu'entendez-vous par l'astuce ?*

— J'entends cette fausse prudence qui consiste à user de moyens faux et trompeurs, qu'il s'agisse d'ailleurs d'une fin bonne ou d'une fin mauvaise à laquelle on les ordonne (q. 55, a. 3).

— *Et le dol qu'est-il ?*
— Le dol est un vice qui consiste à réaliser, par la parole ou par les actes, les projets intérieurement arrêtés par l'astuce (q. 55, a. 4).

— *Pourriez-vous me dire quelle différence existe ente le dol et la fraude ?*
— Il y a cette différence, entre le dol et la fraude, qu'étant tous deux ordonnés à l'exécution de l'astuce, le dol est ordonné à cette exécution, soit par voie de paroles, soit par voie de faits, indistinctement, tandis que la fraude n'est ordonnée à cette même exécution que par voie d'actes ou de faits (q. 55, a. 5).

— *L'astuce, le dol et la fraude sont-ils la même chose que le mensonge ?*
— Non : car le mensonge se propose le faux comme fin ; tandis que l'astuce, le dol et la fraude se proposent le faux comme moyen. S'ils trompent, c'est pour obtenir une certaine fin qu'ils se proposent.

— *Que s'ensuit-il de cette différence ?*
— Il s'ensuit que le mensonge est un péché spécial dans l'ordre des vertus morales, qui ne se trouve en opposition qu'avec la

vertu de vérité ; tandis que l'astuce, le vol et la fraude, peuvent se trouver dans les divers genres de vices ou de péchés, n'en constituant aucun distinctement dans l'ordre des vertus morales, mais seulement dans l'ordre de la prudence, dont le propre est d'être participée dans toutes les autres vertus.

— *Qu'entendez-vous par le péché de fausse sollicitude ?*
— J'entends la sollicitude qui fait qu'on met tout son soin à rechercher les choses temporelles, ou un soin superflu, ou qu'on redoute d'une manière exagérée de manquer de ces choses (q. 55, a. 6).

— *Y a-t-il une sollicitude des choses temporelles qui peut être bonne ?*
— Oui, c'est la sollicitude qui apporte à ces choses un soin modéré, en les ordonnant à la fin de la charité, et en se confiant à la divine Providence (q. 55, a. 6).

— *Que faut-il penser de la sollicitude qui regarde l'avenir ?*
— Cette sollicitude est toujours mauvaise, quand elle empiète sur ce qui devra être le propre d'un autre temps (q. 55, a. 7).

— *Quand est-ce donc que la sollicitude qui regarde l'avenir sera bonne ?*
— Quand elle se contente de pourvoir aux choses de l'avenir selon qu'elles dépendent de celles qui doivent nous occuper au

moment où nous sommes, laissant pour les temps qui viendront après, ce qui devra nous occuper alors (q. 55, a. 7).

16. Des préceptes relatifs à la prudence

— La vertu de prudence a-t-elle quelque précepte qui lui corresponde parmi les préceptes du Décalogue ?
— Non, la vertu de prudence n'a pas de précepte qui lui corresponde parmi les préceptes du Décalogue ; parce que les préceptes du Décalogue, formulant ce qui appartient à la raison naturelle, devaient porter sur les fins de la vie humaine qui sont le propre des autres vertus, et non sur ce qui est ordonné à la fin, où s'exerce proprement la vertu de prudence. Mais, à la prudence se réfèrent tous les préceptes du Décalogue, selon qu'elle-même doit diriger tous les actes des vertus (q. 56, a. 1).

— Les préceptes ayant directement trait à la vertu de prudence sont donc des préceptes complémentaires et venus plus tard ?
— Oui, et on les trouve soit dans les autres textes des livres inspirés, même dans l'Ancien Testament, soit, plus excellemment encore, dans le Nouveau Testament (q. 56, a. 1).

— *N'y a-t-il pas, même dans l'Ancien Testament, des préceptes particulièrement pressants pour défendre certains vices opposés à la vertu de prudence ?*
— Oui ; ce sont les préceptes relatifs à l'astuce, au dol et à la fraude (q. 56, a. 2).

— *Pourquoi ces vices ont-ils été spécialement prohibés ?*
— Parce qu'ils ont surtout leur application extérieure dans les choses de la justice, qui est la vertu directement visée par tous les préceptes du Décalogue (q. 56, a. 2).

17. La justice : sa nature ; le droit : droit naturel ; droit positif ; droit privé ; droit public ; droit national ; droit international ; droit civil ; droit ecclésiastique. Justice légale ; justice particulière. — Vice opposé

— *La vertu de justice, que vous venez de nommer, est-elle, après la vertu de prudence, et en harmonie avec elle, comme, du reste, doivent*

l'être aussi toutes les autres vertus morales, la plus importante parmi les autres vertus ?

— Oui, après la vertu de prudence, qui occupe une place à part dans l'ordre des vertus morales, dont aucune ne peut exister sans elle, la plus importante, parmi toutes ces autres vertus, est la vertu de justice (q. 57-121).

— *Qu'entendez-vous par la vertu de justice ?*

— J'entends cette vertu qui a pour objet le droit ou le juste (q. 57, a. 1).

— *Que voulez-vous dire quand vous dites que la justice a pour objet le droit ou le juste ?*

— Je veux dire qu'elle a pour objet de faire régner, entre les divers hommes, l'harmonie des rapports fondés sur le respect de l'être et de l'avoir qui sont légitimement ceux d'un chacun (q. 57, a. 1).

— *Et comment sait-on que l'être ou l'avoir d'un chacun, parmi les hommes, est tel ou doit être tel, légitimement ?*

— On le sait par ce que dicte la raison naturelle de chaque homme et par ce qu'a pu déterminer, d'un commun accord, la raison des divers hommes ou la raison de ceux qui ont autorité pour régler les rapports des hommes entre eux (q. 57, a. 2-4).

— *Comment appelle-t-on le droit ou le juste, fondé sur ce que dicte la raison naturelle de chaque homme ?*

— On l'appelle le droit naturel (q. 57, a. 2).

— Et comment appelle-t-on le droit ou le juste, constitué par ce qu'a pu déterminer, d'un commun accord, la raison des divers hommes ou la raison de ceux qui ont autorité pour régler les rapports des hommes entre eux ?
— On l'appelle le droit positif, qui se divise en droit privé ou en droit public, lequel, à son tour, peut être national ou international, selon qu'il s'agit des conventions privées, ou des lois du pays, ou des lois convenues ou établies entre diverses nations (q. 57, a. 2).

— Ne parle-t-on pas aussi de droit civil et de droit ecclésiastique ?
— Oui, et ces droits se distinguent selon qu'il s'agit de rapports des hommes entre eux, déterminés par l'autorité civile, ou par l'autorité ecclésiastique.

— Le droit sur lequel porte la vertu de justice ne regarde-t-il que les rapports des particuliers entre eux dans la société ou regarde-t-il aussi les rapports des particuliers avec l'ensemble ?
— Il regarde l'une et l'autre de ces deux espèces de rapports (q. 58, a. 5-7).

— De quel nom appelle-t-on la vertu de justice qui porte sur le second droit ?
— On l'appelle justice légale (q. 58, a. 5).

— Et de quel nom appelle-t-on la vertu de justice qui porte sur le premier droit ?
— On l'appelle justice particulière (q. 58, a. 7).

— Voudriez-vous me dire maintenant, par une définition précise, ce que c'est que la vertu de justice ?
— La vertu de justice est cette perfection de la volonté de l'homme qui le porte à vouloir et à réaliser, en tout, spontanément, et sans se désister jamais, le bien de la société dont il fait partie sur cette terre et aussi tout ce à quoi peut avoir droit l'un quelconque des êtres humains qui sont en rapport avec lui (q. 58, a. 1).

— Comment s'appelle le vice opposé à cette vertu ?
— On l'appelle l'injustice : injustice qui, tantôt, s'oppose à la justice légale, méprisant le bien commun, que la justice légale recherche, et, tantôt, à la justice particulière, portant atteinte à l'égalité que la justice particulière a pour objet de maintenir parmi les divers hommes (q. 59).

— En quoi consiste proprement ce dernier péché d'injustice ?
— Il consiste en ce que, le sachant et le voulant, on porte atteinte au droit d'autrui ; c'est-à-dire qu'on empiète sur ce que sa volonté raisonnable doit naturellement vouloir, allant à l'encontre de cette volonté (q. 59, a. 3).

18. Acte de la justice particulière : le jugement

— La vertu de justice a-t-elle un acte qui lui appartienne à un titre spécial, surtout comme justice particulière ?
— Oui ; c'est l'acte du jugement, qui consiste précisément à déterminer exactement, selon l'équité, ce qui convient à chacun, soit d'office et dans le fait même de rendre la justice à des parties en litige, comme cela convient au juge, soit même en tout temps et pour tous, dans le fait d'apprécier, même intérieurement, l'être ou l'avoir d'un chacun, conformément au droit, par amour de ce droit en lui-même (q. 60).

— Le jugement, acte de la vertu de justice, doit-il interpréter plutôt en bien les choses douteuses ?
— Oui, quand il s'agit du prochain et de ses actes, la justice veut que jamais on ne se prononce, soit intérieurement, soit extérieurement, par mode de sentence ferme et arrêtée, dans le sens du mal, s'il demeure quelque doute à ce sujet (q. 60, a. 4).

— Ne peut-on pas, cependant, quand il y a doute sur des choses qui pourraient nuire à soi ou à d'autres, se défier et se prémunir ?
— Oui, la justice légale, et la prudence, et la charité veulent que, s'il s'agit d'un mal à prévenir pour nous ou pour les autres, nous sachions nous garder ou les garder en supposant parfois le mal

comme possible de la part de certains hommes, même sur de simples conjectures, et sans avoir là-dessus une certitude absolue (q. 60, a. 4, ad 3).

— *N'y a-t-il pas, cependant, même alors, des réserves à faire ?*
— Oui, même dans le cas où il peut être nécessaire de les prendre, en prenant pour soi ou pour les autres les précautions voulues, on doit se garder soigneusement de concevoir ou d'exprimer sur les personnes un jugement formel qui leur soit défavorable (*ibid.*)

— *Pourriez-vous me donner un exemple ?*
— Si, par exemple, je vois un homme à la mine suspecte, je n'ai pas le droit de le tenir pour un voleur, encore moins de le donner comme tel ; mais, s'il rôde autour de ma maison, ou de la maison de mes amis, j'ai le droit et même un peu le devoir de veiller à ce que, chez moi ou chez eux, tout soit parfaitement gardé et tenu à l'abri.

19. Justice particulière : ses espèces : justice distributive ; justice commutative

— *La vertu de justice, considérée sous sa raison de justice particulière, comprend-elle plusieurs espèces ?*
— Oui, elle comprend deux espèces, qui sont : la justice distributive et la justice commutative (q. 61, a. 1).

— *Qu'entendez-vous par la justice distributive ?*
— J'entends cette sorte de justice particulière qui pourvoit au bien de l'équité dans les rapports des hommes entre eux considérés du tout aux parties, dans la société qu'ils composent (q. 61, a. 1).

— *Et par la justice commutative, qu'entendez-vous ?*
— J'entends cette sorte de justice particulière qui pourvoit au bien de l'équité dans les rapports des hommes entre eux, considérés de partie à partie, dans cette même société (q. 61, a. 1).

— *Et si l'on considérait les hommes comme parties ordonnées au tout, dans la société, quelle serait la justice qui pourvoirait au bien de l'équité dans les rapports des hommes à ce tout ?*
— Ce serait la grande vertu de justice légale (q. 61, a. 1, ad 4).

20. Acte de la justice commutative : la restitution

— La justice commutative a-t-elle un acte qui lui appartienne en propre ?
— Oui, c'est la restitution (q. 62, a. 1).

— Qu'entendez-vous par la restitution ?
— J'entends cet acte qui fait que se trouve rétablie ou reconstituée l'égalité extérieure d'un homme à un autre, quand cette égalité se trouvait rompue du fait que l'un des deux n'avait pas ce qui est à lui (q. 61, a. 1).

— La restitution n'implique donc pas toujours la réparation d'une injustice ?
— Non ; car elle est aussi l'acte de l'homme juste, rendant tout de suite, avec une fidélité scrupuleuse, ce qui est à autrui, quand cela doit être rendu.

— Pourriez-vous me donner en quelques mots les règles essentielles de la restitution ?
— Oui, les voici, telles que l'équité naturelle les impose. Par la restitution, ce qui manque ou manquerait à quelqu'un injustement lui est donné ou de nouveau rendu. Ce qui doit être ainsi rendu, c'est la chose elle-même, ou son équivalent

exact, rien de plus, rien de moins, selon que quelqu'un l'avait déjà, soit d'une façon actuelle, soit d'une façon virtuelle, antérieurement à l'acte qui a modifié la possession de cette chose, avec cela d'ailleurs qu'il faudra tenir compte de toutes les conséquences qui auront pu être la suite de cet acte et continuer de modifier au préjudice du légitime possesseur l'intégrité de ce qu'il aurait sans la position de cet acte. C'est à lui-même que la chose doit être rendue, non à un autre, à moins qu'en la personne de celui-ci, on ne le rende au premier. Et celui qui doit rendre, c'est quiconque est détenteur de la chose, ou quiconque se trouve avoir été la cause responsable de l'acte qui a rompu l'égalité de la justice. Aucun délai ne doit être apporté dans l'acte de restitution, en dehors du seul cas d'impossibilité (q. 62, a. 2-8).

21. Vices opposés à la justice distributive : l'acception des personnes ; — à la justice commutative : l'homicide ; la peine de mort ; la mutilation ;la verbération ; l'incarcération

— Parmi les vices opposés à la vertu de justice, en est-il quelqu'un qui s'oppose à la justice distributive ?
— Oui, c'est l'acception des personnes (q. 63).

— Qu'entendez-vous par l'acception des personnes ?
— J'entends le fait de donner ou de refuser quelque chose à quelqu'un, quand il s'agit de quelque bien, ou d'imposer quelque chose à quelqu'un, s'il s'agit de quelque chose de pénible ou d'onéreux, dans la société, en considérant, non pas ce qui peut le rendre digne ou susceptible d'un tel traitement, mais seulement en raison de ce qu'il est tel individu ou telle personne (q. 63, a. 1).

— Pourriez-vous me dire quels sont les vices opposés à la vertu de justice, considérée sous sa raison de justice commutative ?
— Ces vices-là sont nombreux et on les divise en deux groupes (q. 64-78).

— Quels sont ceux du premier groupe ?
— Ce sont ceux qui atteignent le prochain sans que sa volonté y ait aucune part (q. 64-76).

— Quel est le premier de ces péchés ?
— C'est l'homicide, qui atteint le prochain, par voie de fait, dans le principal de ses biens, en lui enlevant la vie (q. 64).

— L'homicide est-il un grand péché ?

— L'homicide est le plus grand des péchés contre le prochain.

— *N'est-il jamais permis d'attenter à la vie du prochain ?*
— Il n'est jamais permis d'attenter à la vie du prochain.

— *La vie de l'homme est-elle un bien qu'il n'est jamais permis de lui ôter ?*
— La vie de l'homme est un bien qu'il n'est jamais permis de lui ôter, à moins qu'il n'ait mérité, par quelque crime, d'en être privé (q. 64, a. 2, 6).

— *Et qui a le droit d'enlever la vie à l'homme qui, par son crime, a mérité d'en être privé ?*
— Seule l'autorité publique, dans la société, a le droit d'enlever la vie à l'homme qui, par son crime, a mérité d'en être privé (q. 64, a. 2).

— *D'où vient ce droit à l'autorité publique ?*
— Il lui vient du devoir qu'elle a de veiller au bien commun dans la société (q. 64, a. 2).

— *Est-ce que le bien commun de la société parmi les hommes peut demander qu'un homme soit mis à mort ?*
— Oui, le bien commun de la société parmi les hommes peut demander qu'un homme soit mis à mort : soit parce qu'il peut n'y avoir aucun autre moyen pleinement efficace d'arrêter les crimes au sein d'une société ; soit parce que la conscience

publique peut exiger cette juste satisfaction, pour certains crimes plus particulièrement odieux et exécrables (q. 64, a. 2).

— *N'est-ce que pour une raison de crime qu'un homme peut être mis à mort par l'autorité publique dans la société ?*
— Oui, ce n'est que pour une raison de crime qu'un homme peut être mis à mort par l'autorité publique dans une société (q. 64, a. 6).

— *Le bien ou l'intérêt public ne pourrait-il pas, quelquefois, justifier ou légitimer la mort, même d'un innocent ?*
— Non, jamais le bien ou l'intérêt public ne peut justifier ou légitimer la mort d'un innocent, parce que le bien suprême, dans la société des hommes, est toujours le bien de la vertu (q. 64, a. 6).

— *Et un particulier qui se défend ou qui défend son bien n'a-t-il pas le droit de donner la mort à celui qui s'attaque à lui ou à son bien ?*
— Non, jamais un particulier n'a le droit de donner la mort à un autre qui l'attaque ou s'attaque à son bien, à moins qu'il s'agisse de sa propre vie ou de la vie des siens et qu'il n'y ait absolument aucun autre moyen de la défendre, en dehors de celui qui entraîne la mort de l'assaillant : encore faut-il que, même alors, celui qui se défend n'ait aucunement l'intention de donner la mort à l'autre, mais seulement de défendre sa propre vie ou celle des siens (q. 64, a. 7).

— *Quels sont les autres péchés contre le prochain dans sa personne ?*
— Ce sont : la mutilation, qui l'atteint dans son intégrité, la verbération, qui en trouble le repos ou le bien-être normal, l'incarcération, qui le prive du libre usage de sa personne (q. 65, a. 1-3).

— *Quand est-ce que ces actes-là sont des péchés ?*
— Toutes les fois qu'il sont accomplis par ceux qui n'ont pas autorité sur le patient, ou qui, ayant autorité sur lui, ne gardent pas la mesure voulue dans l'usage qu'ils en font (*ibid.*).

22. Du droit de propriété : devoirs qu'il entraîne. — Violation de ce droit : le vol et la rapine

— *Après les péchés qui s'attaquent au prochain dans sa personne, quel est le plus grand des autres péchés qui se commettent contre lui par action ?*
— C'est le péché qui s'attaque à son bien ou à ce qu'il possède (q. 66).

— *Est-ce qu'un homme a le droit de posséder quelque chose en propre ?*

— Oui, l'homme peut avoir le droit de posséder quelque chose en propre et de le gérer comme il l'entend, sans que les autres aient à s'y entremettre contrairement à sa volonté (q. 66, a. 2).

— *D'où vient ce droit à l'homme ?*
— Il lui vient de sa nature même. Car étant un être raisonnable et fait pour vivre en société, son bien à lui, comme être libre, le bien de sa famille et le bien de la société tout entière, demandent que ce droit de propriété existe parmi les hommes (q. 66, a. 1, 2).

— *Comment montrez-vous que ces divers biens demandent que le droit de propriété existe parmi les hommes ?*
— On le montre par cela, que la propriété des biens possédés par lui est une condition de liberté pour l'homme, que c'est, pour la famille, le mode par excellence de se constituer parfaite et de durer à travers les âges dans le sein d'une société, et que, dans la société elle-même, cette propriété fait que les choses sont gérées avec plus de soin, d'une façon plus ordonnée, avec moins de heurts ou de litiges (q. 66, a. 2).

— *N'y a-t-il pas cependant des devoirs attachés au droit de propriété ?*
— Oui, il y a de très grands devoirs attachés au droit de propriété.

— Pourriez-vous me dire quels sont ces devoirs attachés au droit de propriété parmi les hommes ?

— Oui, et les voici en quelques mots. Il y a, d'abord, le devoir de faire fructifier et prospérer les biens que l'on possède. Puis, dans la mesure où ces biens prospéreront entre les mains de ceux qui les possèdent, quand une fois ceux-ci ont prélevé sur ces biens ce dont ils ont personnellement besoin pour eux et pour leur maison, il ne leur est plus permis de les considérer comme leur bien propre, excluant de leur participation la société des hommes au milieu desquels ils vivent. Il y a, pour eux, un devoir de justice sociale de répartir, le mieux possible, le superflu de leurs biens, ou de faciliter autour d'eux le travail des autres, afin que les nécessités des particuliers en soient soulagées et que le bien public en soit accru. La raison du bien public autorisera l'État à prélever lui-même, sur les biens des particuliers, tout ce qu'il jugera nécessaire ou utile au bien de la société. Dans ce cas, les particuliers sont tenus de se conformer aux lois édictées par l'État : c'est, pour eux, une obligation de justice stricte. La raison du bien des particuliers ou de leurs nécessités n'oblige pas avec la même rigueur, quant à sa détermination. Il n'est pas de loi, ici, qui oblige, sous forme de loi positive humaine, entraînant la possibilité de contrainte par voie judiciaire. Mais la loi naturelle garde toute sa rigueur. C'est aller directement contre elle, en ce qu'elle a de plus imprescriptible et qui est l'obligation de vouloir le bien de ses semblables, de se désintéresser des besoins de ceux-ci, quand on a soi-même le superflu. Cette obligation, déjà rigoureuse, en vertu de la seule

loi naturelle, revêt un caractère tout à fait sacré, en vertu de la loi positive divine, surtout de la loi évangélique. Dieu lui-même est intervenu personnellement pour corroborer et rendre plus pressante, par les sanctions dont il l'entoure, la prescription déjà gravée par lui au fond du cœur des hommes (q. 66, a. 2-7 ; q. 32, a. 5, 6).

— *Si tels sont les devoirs de ceux qui possèdent, à l'endroit des autres hommes, quels sont les devoirs de ces derniers à l'endroit des premiers ?*
— Les devoirs des autres hommes, à l'endroit de ceux qui possèdent, sont de respecter leurs biens et de n'y jamais toucher contrairement à leur volonté (q. 66, a. 5, 8).

— *Comment s'appelle l'acte qui consiste à toucher au bien de ceux qui possèdent, contrairement à leur volonté ?*
— On l'appelle du nom de vol ou de rapine (q. 66, a. 3, 4).

— *Qu'entendez-vous par le vol ?*
— J'entends le fait de s'emparer d'une manière occulte de ce qui est le bien d'autrui (q. 66, a. 3).

— *Et par la rapine, qu'entendez-vous ?*
— J'entends cet acte qui, au lieu de procéder à l'insu de celui qu'on dépouille, comme le vol, le heurte de front, au contraire, et lui enlève ostensiblement, d'une façon violente, le bien qui lui appartient (q. 66, a. 4).

— *De ces deux actes, quel est celui qui est le plus grave ?*
— La rapine est chose plus grave que le vol ; mais le vol, comme la rapine, constitue toujours, en soi, un péché mortel, à moins que la chose prise n'en vaille pas la peine (q. 66, a. 9).

— *Faut-il s'abstenir au plus haut point, parmi les hommes, de tout ce qui aurait, même du plus loin, l'apparence du vol ?*
— Oui, c'est chose souverainement importante, pour le bien de la société, que les hommes s'abstiennent au plus haut point de tout ce qui aurait, même du plus loin, une apparence de vol parmi eux.

23. Péchés contre la justice, par paroles : dans l'acte du jugement : de la part du juge ; — de la part de l'accusation ; — de la part de l'accusé ; — de la part du témoin ; — de la part de l'avocat

— En plus des péchés qui se commettent contre la justice, à l'endroit du prochain, par mode d'actes, y en a-t-il d'autres qui se commettent à son endroit par paroles ?
— Oui, et on les divise en deux groupes : ceux qui se commettent dans l'acte solennel du jugement ou en justice ; et ceux qui se commettent dans l'ordinaire de la vie (q. 67-76).

— Quel est le premier des péchés qui se commettent dans l'acte solennel du jugement ?
— C'est le péché du juge qui ne juge pas selon la justice (q. 67).

— Et que faut-il, de la part du juge, pour qu'il juge selon la justice ?
— Il faut qu'il se considère comme une sorte de justice vivante, qui a pour office, dans la société, de rendre, au nom même de la société qu'il représente, son droit lésé à quiconque recourt à son autorité (q. 67, a. 1).

— Que s'ensuit-il de là pour le juge dans l'accomplissement de son office ?
— Il s'ensuit qu'un juge ne peut juger que ceux qui sont de son ressort, et que, dans le libellé de sa sentence, il ne peut se baser que sur les données du procès, telles que les parties les exposent et les établissent juridiquement devant lui, ne pouvant d'ailleurs jamais intervenir, que si l'une des parties se plaint et demande justice ; mais devant toujours, alors, rendre intégralement cette justice, sans fausse miséricorde envers le coupable, quelque

peine qu'il ait à prononcer contre lui au nom du droit fixé par Dieu ou par les hommes (q. 67, a. 2-4).

— *Quel est le second péché qui se commet contre la justice dans l'acte solennel du jugement, ou à son sujet ?*
— C'est le péché de ceux qui manquent au devoir d'accuser ou qui accusent injustement (q. 68).

— *Qu'est-ce que vous entendez par le devoir d'accuser ?*
— J'entends le devoir qui incombe à tout homme qui vit dans une société et qui, se trouvant en présence d'un mal atteignant cette société elle-même, est obligé de déférer au juge l'auteur de ce mal pour qu'il en soit fait justice ; il n'est libéré de cette obligation que s'il est dans l'impossibilité d'établir juridiquement la vérité du fait (q. 68, a. 1).

— *Quand l'accusation est-elle injuste ?*
— L'accusation est injuste quand la pure malice fait imputer à quelqu'un des crimes qui sont faux ; ou encore si, étant engagée, on ne la poursuit pas selon que la justice le demande : soit qu'on traite frauduleusement avec la partie adverse, soit qu'on se désiste, sans raison, de l'accusation (q. 68, a. 3).

— *Quel est le troisième péché qui se commet contre la justice dans l'acte du jugement ?*
— C'est le péché de l'accusé qui ne se conforme pas aux règles du droit (q. 69).

— Quelles sont ces règles du droit auxquelles doit se conformer l'accusé, sous peine de péché contre la justice ?

— C'est qu'il doit dire la vérité au juge, quand celui-ci l'interroge en vertu de son autorité, et qu'il ne peut jamais se défendre en usant de procédés frauduleux (q. 69, a. 1, 2).

— Un accusé peut-il, s'il est condamné, décliner le jugement en faisant appel ?

— Un accusé, ne pouvant se défendre d'une manière frauduleuse, n'a pas le droit de faire appel d'un jugement juste, dans le seul but d'en retarder l'exécution. Il ne peut faire cet appel que s'il est victime d'une injustice manifeste. Encore faudra-t-il qu'il use de son droit dans les limites qui auront pu être fixées par la loi (q. 69, a. 3).

— Un condamné à mort a-t-il le droit de résister à la sentence qui le condamne ?

— L'homme injustement condamné à mort peut résister, même par la violence, à la seule réserve du scandale à éviter. Mais s'il a été condamné justement, il est tenu de subir son supplice sans résistance aucune : il pourrait cependant s'échapper, s'il en avait le moyen : car nul n'est tenu de coopérer à son propre supplice (q. 69, a. 4).

— Quel est le quatrième péché qui se commet contre la justice dans l'acte du jugement ?

— C'est le péché du témoin qui manque à son devoir (q. 70).

— Comment un témoin peut-il manquer à son devoir dans l'acte du jugement ?

— Un témoin peut manquer à son devoir dans l'acte du jugement soit en s'abstenant de témoigner quand il est requis par l'autorité du supérieur à qui il est tenu d'obéir, dans les choses qui appartiennent à la justice ou quand son témoignage peut empêcher un dommage pour quelqu'un, soit, plus encore, en portant un faux témoignage (q. 70, a. 1, 4).

— Le faux témoignage rendu en justice est-il toujours un péché mortel ?

— Le faux témoignage rendu en justice est toujours un péché mortel, sinon toujours en raison du mensonge qui peut être, quelquefois, véniel, toujours, du moins, en raison du parjure, et, aussi, en raison de l'injustice, s'il va à l'encontre d'une cause juste (q. 120, a. 4).

— Quel est le dernier péché qui se commet contre la justice dans l'acte du jugement ?

— C'est le péché de l'avocat qui refuse de prêter son patronage à une cause juste qui ne peut être défendue que par lui, ou qui défend une cause injuste, dans l'ordre notamment des causes civiles, ou qui exige, pour son patronage, une rétribution injuste (q. 71, a. 1, 3, 4).

24. Péchés par paroles, dans l'ordinaire de la vie : l'injure ; la détraction (médisance et calomnie) ; la zizanie ; la dérision ; la malédiction.

— *Pourriez-vous me dire quels sont les péchés d'injustice qui se commettent contre le prochain, par paroles, dans l'ordinaire de la vie ?*
— Ce sont : l'injure ; la détraction ; la zizanie ; la dérision ; et la malédiction (q. 72-76).

— *Qu'est-ce que vous entendez par l'injure ?*
— L'injure, ou l'insulte, ou l'outrage, ou même le reproche et le blâme et la réprimande – à prendre ces trois dernières choses dans le sens d'une intervention indue ou injustement blessante –, désignent une intervention outrageuse qui fait qu'on blesse, dans son honneur et dans le respect qu'on lui doit, tel sujet visé, par les gestes que l'on fait ou les paroles que l'on dit (q. 72, a. 1).

— *Est-ce là un péché mortel ?*
— Oui, quand on fait ces gestes ou que l'on profère ces paroles, de nature à porter gravement atteinte à l'honneur de celui qui en est l'objet, avec l'intention formelle d'attenter, en effet, à cet honneur. La faute ne serait légère que si, en fait, l'honneur du

sujet n'était pas sérieusement atteinte ou qu'on n'eût pas, soi-même, l'intention d'y attenter d'une façon grave (q. 72, a. 2).

— Y a-t-il, pour tout homme, un devoir strict, dans l'ordre de la justice, de traiter les autres hommes, quels qu'ils soient, avec la révérence ou le respect qui leur sont dus ?
— Oui, c'est là pour tout homme un devoir strict dans l'ordre de la justice, et qui est d'une importance extrême pour l'harmonie des rapports de société que les hommes doivent avoir entre eux (q. 72, a. 1-3).

— Sur quoi se fonde ce devoir et quelle est son importance ?
— Sur ce que l'honneur est un des biens auxquels les hommes tiennent le plus. Même le plus petit parmi eux, selon que sa condition le comporte, veut et doit être traité avec respect. Lui manquer d'égards, en gestes ou en paroles, est le blesser en ce qu'il a de plus cher (*ibid.*).

— Il faut donc éviter avec le plus grand soin de ne rien dire ou de ne rien faire, en présence de quelqu'un, qui soit de nature à le contrister ou à l'humilier, ou à lui être pénible de quelque façon que ce soit ?
— Oui, il faut l'éviter avec le plus grand soin (*ibid.*).

— Est-ce qu'il ne peut jamais être permis d'en agir autrement ?
— Cela ne peut être permis que s'il s'agit d'un supérieur à l'adresse d'un inférieur, à seule fin de corriger cet inférieur,

quand vraiment il le mérite, et à la condition de ne jamais le faire sous le coup de la passion, ou d'une manière qui soit outrée ou indiscrète (q. 72, a. 2, ad 2).

— *Et à l'égard de ceux qui manquent eux-mêmes de respect, que faut-il faire ?*
— A l'égard de ceux qui se rendraient eux-mêmes coupables du péché d'injure contre nous ou contre ceux dont l'honneur peut nous être confié, soit directement, soit indirectement, la charité peut nous demander, ou même la justice, que nous ne laissions pas leur audace impunie. Mais, dans ce cas, il faut garder, dans la répression, toutes les formes que comporte l'ordre du droit et veiller soigneusement à ne se donner soi-même aucun tort (q. 72, a. 3).

— *Que faut-il entendre par la détraction ?*
— La détraction, prise dans son sens formel ou précis, implique l'intention de porter atteinte, par ses paroles, à la réputation du prochain, ou de lui enlever, en partie ou en tout, l'estime dont il jouit dans la pensée des autres, quand il n'y a aucune raison juste de le faire (q. 73, a. 1).

— *Est-ce là un bien grand péché ?*
— Oui, puisque c'est enlever injustement au prochain un bien plus précieux que ne l'est le bien des richesses qu'on lui enlève par le vol (q. 73, a. 2, 3).

— De combien de manières se commet ce péché de la détraction ?
— Il se commet directement de quatre manières : ou en imputant au prochain des choses fausses, ou en exagérant ce qu'il peut y avoir en lui de défectueux, ou en manifestant des choses qui étaient ignorées et qui lui sont défavorables, ou en lui prêtant des intentions douteuses, sinon même mauvaises, qui dénaturent ce qu'il fait de meilleur (q. 73, a. 1, ad 3).

— Ne peut-on pas nuire encore au prochain d'autre manière dans le péché de détraction ?
— Oui, d'une manière indirecte, en niant son bien, ou en le taisant malicieusement, ou en le diminuant (q. 73, a. 1, ad 3).

— Qu'entendez-vous par le péché de zizanie ?
— J'entends le péché qui consiste à porter atteinte au bien des amis en se proposant directement, par de louches et perfides paroles, de semer la mésintelligence entre ceux qu'unissent, dans une mutuelle confiance, les liens de l'amitié (q. 74, a. 1).

— Ce péché est-il bien grave ?
— De tous les péchés de parole contre le prochain, celui-là est le plus odieux, le plus grave et le plus digne de réprobation devant Dieu comme devant les hommes (q. 74, a. 2).

— Que faut-il entendre par la dérision ?
— La dérision ou la moquerie injurieuse est un péché de parole contre la justice, qui consiste à railler le prochain, en mettant

sous ses yeux des choses mauvaises ou défectueuses qui l'amènent à perdre la confiance qu'il avait en lui-même dans ses rapports avec les autres (q. 75, a. 1).

— *Est-ce là un bien grave péché ?*
— Oui, très certainement ; car il implique un mépris à l'égard des personnes, qui est bien une des choses les plus détestables et les plus dignes de réprobation (q. 75, a. 2).

— *L'ironie à l'égard des autres est-elle toujours la dérision, avec la gravité qu'on vient de dire ?*
— L'ironie peut être chose légère, s'il s'agit de légers défauts ou de légers manquements, que l'on raille pour se jouer, sans que la raillerie implique aucun mépris pour les personnes. Il peut même n'y avoir aucun péché, quand la chose se fait par mode de récréation innocente et qu'on ne court aucun risque d'attrister celui qui en est l'objet. Toutefois, c'est là un mode de récréation très délicat et dont il ne faut user qu'avec une extrême prudence (q. 75, a. 1, ad 1).

— *L'ironie peut-elle être quelquefois un acte de vertu ?*
— Oui, si elle est maniée comme il convient, et par mode de correction, de la part d'un supérieur à l'endroit d'un inférieur, ou encore, d'égal à égal, par mode de charitable correction fraternelle.

— *Que demande, en pareil cas, l'usage de l'ironie ?*

— Elle demande toujours une très grande discrétion. Car, s'il peut être bon que ceux qui sont portés à avoir trop de confiance en eux-mêmes, soient ramenés à un sentiment plus juste de leur propre valeur, il faut bien se garder d'anéantir cette confiance, en ce qu'elle peut avoir de légitime, sans quoi, on s'exposerait à paralyser tout élan et toute spontanéité, atrophiant ou avilissant même, par la défiance outrée qu'on lui inspire de lui-même, le sujet de l'ironie, qui en devient la victime.

— *Dans quels rapports se trouvent, avec le vice appelé la malédiction, les quatre vices de l'injure, de la détraction, de la zizanie, de la dérision ?*

— Tous ces vices ont, entre eux, le commun rapport de s'attaquer, par paroles au bien du prochain ; mais, tandis que les autres le font par mode de proposition, ou de mal qu'on énonce, et de bien qu'on dénie, la malédiction le fait par mode de mal qu'on souhaite (q. 76, a. 1, 4).

— *Est-ce là chose essentiellement mauvaise ?*

— Oui, c'est là chose essentiellement mauvaise, toutes les fois que l'on souhaite à quelqu'un le mal pour le mal ; et, de soi, un tel acte est toujours une faute grave (q. 76, a. 3).

25. Péchés où l'on trompe le prochain et où l'on abuse de lui : la fraude ; l'usure

— *Quel est le dernier genre de péchés qui se commettent contre la justice commutative ?*
— Ce sont les péchés où l'on amène, d'une façon indue, le prochain au consentement de choses qui sont à son préjudice (q. 77, *prologue*).

— *Comment appelle-t-on ces péchés ?*
— On les appelle la fraude et l'usure (q. 77, 78).

— *Qu'entendez-vous par la fraude ?*
— J'entends cet acte d'injustice qui se commet dans les contrats de vente ou d'achat et qui, trompant le prochain, l'amène à vouloir ce qui est un dommage pour lui (q. 78).

— *De combien de manières peut se produire ce péché de fraude ?*
— Ce péché peut se commettre : en raison du prix, selon qu'on achète une chose moins qu'elle ne vaut, ou qu'on la vend plus qu'elle ne vaut ; en raison de la chose vendue, selon qu'elle n'est pas ce qu'elle paraît, que le vendeur le sache ou qu'il l'ignore ; en raison du vendeur, qui tait un défaut qu'il connaît ; en raison de la fin, qui est le gain poursuivi (q. 77, a. 1-4).

— Ne peut-on jamais, le sachant, acheter une chose moins qu'elle ne vaut, ou la vendre plus qu'elle ne vaut ?

— Non ; car le prix de la chose que l'on vend ou que l'on achète doit toujours, dans les contrats de vente ou d'achat, correspondre à la juste valeur de la chose elle-même : demander plus ou donner moins, le sachant, est, de soi, chose essentiellement injuste et qui oblige à la restitution (q. 77, a. 1).

— Est-ce contre la justice de vendre une chose pour ce qu'elle n'est pas, ou d'acheter une chose qui est autre qu'on ne la croit ?

— Oui, vendre ou acheter une chose qui est autre que ce qu'elle paraît, qu'il s'agisse de son espèce, de sa quantité, ou de sa qualité, est contraire à la justice ; et c'est un péché, si on le fait sciemment, et il y a obligation de restituer. Bien plus, cette obligation de restituer existe, alors même qu'il n'y a pas eu péché, dès que l'on s'aperçoit de ce qu'il en est de la chose achetée ou vendue (q. 77, a. 2).

— Le vendeur est-il toujours tenu de manifester les vices de la chose qu'il vend, selon qu'il les connaît ?

— Oui, le vendeur est toujours tenu de manifester les vices de la chose qu'il vend, lorsque ces vices, connus de lui, sont cachés et qu'ils peuvent être, pour l'acheteur, une cause de péril ou de dommage (q. 77, a. 3).

— Est-il permis de se livrer aux ventes et aux achats, en vue du seul gain à réaliser, sous forme de négoce ?

— Le négoce pour le négoce a quelque chose de honteux ou de contraire à l'honnêteté de la vertu, parce que, en ce qui est de lui, il favorise l'amour du lucre, qui ne connaît pas de bornes, mais tend à acquérir sans fin (q. 77, a. 4).

— Que faudra-t-il donc pour que le négoce devienne une chose permise et honnête ?

— Il faut que le gain ou le lucre ne soit pas recherché pour lui-même, mais en vue d'une fin honnête. Ainsi en est-il quand on ordonne le gain modéré, qu'on cherche dans le négoce, à soutenir sa propre maison, ou encore à subvenir aux indigents ; ou qu'on vaque au négoce en vue de l'utilité publique, afin que les choses nécessaires à la vie ne manquent point dans sa patrie ou parmi les hommes, et qu'on cherche le gain, non comme une fin, mais comme prix de son travail (q. 77, a. 4).

— Qu'entendez-vous par le péché d'usure ?

— J'entends cet acte d'injustice, qui consiste à abuser du besoin dans lequel un homme se trouve, et à lui prêter de l'argent, ou toute chose appréciable à prix d'argent, mais qui n'a d'autre usage que la consommation, ordonnée aux nécessités du moment, en l'obligeant à rendre cet argent ou cette chose à date fixe, avec un surplus, à titre *d'usure* ou de prix de l'usage (q. 78, a. 1, 2, 3).

— *L'usure est-elle la même chose que le prêt à intérêt ?*
— Non ; car si toute usure est un prêt à intérêt, tout prêt à intérêt n'est pas une usure.

— *En quoi le prêt à intérêt se distingue-t-il de l'usure ?*
— Le prêt à intérêt se distingue de l'usure en ce que l'on y considère l'argent comme pouvant être productif, en raison des circonstances sociales et économiques où les hommes vivent aujourd'hui.

— *Que faut-il pour que le prêt à intérêt demeure permis et ne risque pas de se transformer en usure ?*
— Il y faut deux choses : 1°) que le taux de l'intérêt ne dépasse pas le taux légal, ou le taux fixé par un usage raisonnable, 2°) que les riches qui abondent en superflu sachent ne pas se montrer exigeants envers les pauvres gens qui empruntent, non pour faire un négoce d'argent, mais en vue de la seule consommation et pour subvenir aux nécessités de leur vie.

26. Des éléments de la vertu de justice : faire le bien et éviter le mal ; — vices opposés : l'omission ; la transgression

— *Quand il s'agit de la vertu de justice, outre ses diverses espèces, pouvons-nous considérer encore comme des éléments qui la constituent, ainsi qu'il a été dit pour la prudence ?*
— Oui ; et ces éléments ne sont autres que ce qu'on appelle : faire le bien et éviter le mal (q. 79, a. 1).

— *Pourquoi ces deux éléments sont-ils propres à la vertu de justice ?*
— Parce que dans les autres vertus morales, comme la force ou la tempérance, il n'y a pas à les distinguer, ne pas faire le mal s'identifiant en elles à ce qui est faire le bien, tandis que, dans la vertu de justice, faire le bien consiste à faire, par nos actes, que l'égalité règne entre nous et le prochain ; et ne pas faire le mal consiste à ne rien faire qui puisse aller contre cette égalité, qui doit régner entre nous et le prochain (q. 79, a. 1).

— *Comment s'appelle le péché contre le premier mode ?*
— Il s'appelle l'omission (q. 79, a. 3).

— *Et comment s'appelle le péché contre le second mode ?*

— Il s'appelle la transgression (q. 79, a. 2).

— *De ces deux péchés, quel est le plus grave ?*
— En soi, le plus grave est le péché de transgression, bien que telle omission puisse être plus grave que telle transgression. Et, par exemple, il est plus grave d'injurier quelqu'un que de ne pas lui rendre le respect qu'on lui doit ; mais, s'il s'agit d'un supérieur très élevé, il sera plus grave de manquer au respect qu'on lui doit en ne lui rendant pas le témoignage extérieur que le respect demande, notamment devant le public, que ne sera un léger signe de dédain ou une parole légèrement blessante à l'endroit d'une personne infime dans la société (q. 79, a. 4).

27. Vertus annexes de la justice : la religion ; la piété ; l'observance ; la gratitude ; le soin de la vengeance ; la vérité ; l'amitié ; la libéralité ; l'équité naturelle

— La vertu de justice a-t-elle aussi, dans sa dépendance, des vertus qui se rapportent à elle et qui soient, pour elle, comme des parties annexes ?

— Oui, la vertu de justice a de ces sortes de parties (q. 80, a. 1).

— Mais comment, ou en quoi, ces autres vertus se distinguent-elles de la justice proprement dite ?

— Elles s'en distinguent en cela, que la justice proprement dite a pour objet de rendre à autrui, en parfaite égalité, ce qui lui est rigoureusement dû, tandis que ces autres vertus, bien qu'elles se réfèrent à autrui comme la justice, en quoi elles conviennent avec elle, cependant ont leur acte qui aboutit : – ou bien à donner une chose qui n'est due à autrui que dans un sens large et non point en stricte rigueur, pouvant être exigée au nom du droit fixé par la loi, devant les tribunaux, – ou bien à ne donner que d'une manière nécessairement imparfaite, et en-deçà de l'égalité absolue, ce qui est dû rigoureusement (q. 80, a. 1).

— Combien y a-t-il de vertus qui se rattachent à la justice ; et quelles sont-elles ?

— Il y en a neuf, qui sont : la religion, – la piété, – l'observance, – la gratitude, – le soin de la vengeance, – la vérité, – l'amitié, – la libéralité, – et l'équité naturelle (q. 80, a. 1).

— Pourriez-vous justifier l'ordre de ces vertus ?

— Oui, et le voici en peu de mots. – Les huit premières se rapportent à la justice particulière ; la neuvième, à la justice

générale ou légale. – Et des huit premières il en est trois : la religion, la piété et l'observance, qui restent en-deçà de la justice au sens strict, non point par manque de rigueur dans la raison de dette, mais par l'impossibilité d'atteindre la raison d'égalité, dans l'acquittement de cette dette : la religion, par rapport à Dieu ; la piété, par rapport aux parents et à la patrie ; l'observance, par rapport aux hommes vertueux, ou à ceux qui sont élevés en dignité. – Les cinq autres sont en défaut du côté de la dette, car elles ne portent point sur quelque chose qui soit dû légalement et qui puisse être exigé en justice devant les tribunaux humains, comme étant déterminé par la loi, mais seulement sur ce qui est dû moralement et dont la détermination ou l'acquittement est laissé au mouvement vertueux d'un chacun : chose cependant qui est requise pour l'honnêteté de la vie humaine ou la bonne harmonie des rapports des hommes entre eux, soit d'une manière nécessaire, comme l'objet de la vérité, de la gratitude, du soin de la vengeance, soit à titre de perfection et de mieux, comme l'objet de l'amitié et de la libéralité (q. 80, a. 1).

28. La religion : sa nature

— *Qu'est-ce que c'est que la vertu de religion ?*

— La vertu de religion – ainsi appelée parce qu'elle constitue le lien par excellence devant rattacher l'homme à Dieu, comme à celui qui est la source de tout bien – est une perfection de la volonté, l'amenant à reconnaître, comme il convient, la dépendance de l'homme à l'endroit de Dieu, premier principe et fin dernière de tout, souverainement parfait en lui-même et de qui dépend toute autre perfection (q. 81, a. 1-5).

— *Quels seront les actes qui appartiendront à cette vertu ?*
— Tous les actes qui, de soi, tendent à confesser la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu rentrent dans l'objet propre de la vertu de religion. Mais elle peut aussi ordonner à cette même fin les actes de toutes les autres vertus ; et, dans ce cas, elle fait de toute la vie de l'homme un acte de culte envers Dieu (q. 81, a. 7, 8).

— *Comment l'appellera-t-on alors ?*
— On l'appellera du nom de sainteté. Car l'homme saint est précisément celui dont toute la vie est transformée en un acte de religion (q. 81, a. 8).

— *Cette vertu de religion est-elle particulièrement excellente ?*
— La vertu de religion est, en deçà des vertus théologales, la plus excellente de toutes les vertus (q. 81, a. 6).

— *D'où vient cette excellence de la vertu de religion ?*

— Elle lui vient de ce que, parmi toutes les vertus morales, dont l'objet propre est de perfectionner l'homme dans tous les ordres de son activité consciente en vue de Dieu à conquérir, tel que la foi, l'espérance et la charité nous le font atteindre, aucune autre vertu n'a d'objet aussi rapproché de cette fin. Tandis que les autres vertus, en effet, ordonnent l'homme, soit en lui-même, soit avec les autres créatures, la religion l'ordonne avec Dieu : elle fait qu'il soit, par rapport à Dieu, ce qu'il doit être, reconnaissant, comme il le doit, sa souveraine majesté, le servant et l'honorant, par ses actes, comme demande d'être servi et honoré celui dont l'excellence dépasse à l'infini toutes choses et dans tous les ordres (q. 81, a. 6).

29. La religion : ses actes intérieurs : la dévotion ; la prière : nature ; nécessité ; formule ; le Notre Père, ou l'oraison dominicale ; efficacité

— *Quel est le premier des actes de la religion ?*
— Le premier des actes de la religion est l'acte intérieur qui s'appelle du nom de dévotion (q. 82, a. 1, 2).

— *Qu'entendez-vous par la dévotion ?*
— J'entends, par la dévotion, un certain mouvement de la volonté, qui fait qu'elle se donne elle-même et qu'elle donne tout ce qui dépend d'elle, dans l'homme, au service de Dieu, s'y portant toujours et en tout, avec un saint empressement (q. 82, a. 1, 2).

— *Quel est, après la dévotion, le premier acte, dans l'homme, ainsi appliqué au service de Dieu ?*
— C'est l'acte de la prière.

— *Qu'est-ce que l'acte de la prière ?*
— L'acte de la prière, entendu dans son sens le plus haut, et selon qu'il s'adresse à Dieu, est un acte de la raison pratique, par lequel, sous forme de demande qui supplie, nous voulons amener Dieu à faire ce que nous souhaitons (q. 83, a. 1).

— *Mais est-ce là chose raisonnable et possible ?*
— Oui, certes ; et il n'est même rien, sur cette terre, qui soit plus raisonnable ou plus en harmonie avec notre nature (q. 83, a. 2).

— *Comment montrez-vous qu'il en est ainsi ?*
— Par ces considérations : étant des êtres raisonnables et conscients, nous avons besoin, au plus haut point, de prendre conscience de ce qu'est Dieu et de ce que nous sommes. Or, nous ne sommes que misère ; et lui est la source de tout bien.

Plus, donc, nous aurons conscience de notre misère, jusque dans le détail de ses besoins, et que c'est de Dieu seul que nous viennent, comme de leur première source, les biens capables d'y remédier, plus nous serons ce que nous devons être, c'est-à-dire ce que notre nature requiert. Et l'acte de la prière est précisément cela même. Il est d'autant plus parfait qu'il nous fait davantage prendre conscience de notre misère et de la bonté de Dieu y remédiant. Aussi, est-ce bien pour cela que Dieu, dans sa miséricorde, a voulu que nous priions, déterminant que certaines choses ne nous seraient accordées qu'à la demande que nous lui en ferions (q. 83, a. 2).

— *C'est donc, au plus haut point, la volonté de Dieu que nous faisons, en voulant l'amener par notre prière à faire ce que nous voulons ?*
— Oui, c'est, au plus haut point, la volonté même de Dieu que nous faisons en nous efforçant de l'amener, par notre prière, à accomplir ce que nous souhaitons, toutes les fois que ce que nous souhaitons est pour notre vrai bien.

— *Dieu nous exauce-t-il toujours alors ?*
— Oui, Dieu nous exauce toujours, quand nous lui demandons, sous l'action même de son Esprit-Saint, ce qui est pour notre vrai bien (q. 83, a. 15).

— *Y a-t-il une formule de prière qui nous assure que nous demandons toujours notre vrai bien ?*

— Oui, c'est la formule de la prière par excellence, qui s'appelle le *Notre Père*, ou l'oraison dominicale (q. 83, a. 9).

— *Qu'entendez-vous par ces mots : l'oraison dominicale ?*
— J'entends la prière que nous a enseignée Notre Seigneur Jésus-Christ dans l'Évangile.

— *Pouvez-vous me dire cette prière ?*
— Oui, et la voici :
Notre Père, qui êtes aux cieux : que votre nom soit sanctifié ; que votre royaume arrive ; que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel ; donnez-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour ; pardonnez-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés ; et ne nous laissez pas succomber à la tentation ; mais délivrez-nous du mal. Ainsi soit-il.

— *Cette prière contient-elle, à elle seule, toutes les prières ou toutes les demandes que nous pouvons et devons faire à Dieu ?*
— Oui, cette prière contient, à elle seule, toutes les prières ou toutes les demandes que nous pouvons et devons faire à Dieu ; et tout ce que nous demanderons à Dieu se ramènera toujours, si nous demandons ce qu'il faut, à l'une de ces demandes du Notre Père (q. 83, a. 9).

— *Y a-t-il encore une autre excellence de cette prière et qui lui appartienne tout à fait en propre ?*

— Oui ; et cette excellence consiste en ce qu'elle met sur nos lèvres, dans l'ordre même où ils doivent être dans notre cœur, tous les désirs qui doivent être les nôtres (q. 83, a. 9).

— *Pourriez-vous me montrer cet ordre des demandes de l'oraison dominicale ?*

— Le voici en quelques mots. De tous nos désirs, le premier doit être que Dieu soit glorifié, puisque la gloire de Dieu est la fin de toutes choses ; mais, tout de suite, et pour coopérer nous-mêmes, le plus excellemment, à cette gloire, nous devons désirer d'être admis à la partager un jour éternellement dans le ciel. Et tel est le sens des deux premières demandes du Notre Père, quand nous disons : *Que votre nom soit sanctifié ; que votre royaume arrive*. – Cette glorification de Dieu en lui-même et de nous en lui sera le terme final de notre vie un jour. Sur cette terre et durant la vie présente, nous devons travailler à mériter d'y être admis. Pour cela, nous n'avons qu'une seule chose à faire : accomplir en tout, aussi parfaitement que possible, la volonté de Dieu. C'est ce que nous demandons quand nous disons : *Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel*. – Mais, pour accomplir cette volonté d'une manière parfaite, nous avons besoin du secours de Dieu qui soutienne notre faiblesse, soit dans l'ordre des nécessités temporelles, soit dans l'ordre des nécessités spirituelles. Nous demandons ce secours, quand nous disons : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour*. – Et cela suffirait, si nous n'avions à nous débarrasser du mal qui peut être un obstacle, soit à l'acquisition du royaume de Dieu, soit à

l'accomplissement de la volonté de Dieu, soit à la suffisance des choses dont nous avons besoin dans la vie présente. Contre ce triple mal, nous disons à Dieu : *Pardonnez-nous nos offenses, comme nous pardonnons, nous, à ceux qui nous ont offensés ; et ne nous laissez point succomber à la tentation ; mais délivrez-nous du mal* (q. 83, a. 9).

— *Pourquoi disons-nous au début de cette prière : Notre Père qui êtes aux cieux ?*
— Pour nous exciter à une confiance sans bornes, puisque celui à qui nous nous adressons est un Père, et qu'il règne dans les cieux, ayant tout en son pouvoir (q. 83, a. 9, ad 5).

— *Faut-il réciter souvent cette prière du Notre Père ?*
— Il faut vivre continuellement dans son esprit et la dire aussi de temps en temps, le plus souvent même, selon que les conditions de notre vie nous le permettent (q. 83, a. 14).

— *Est-ce le moins qu'il soit convenable de faire, en quelque condition qu'on se trouve, de ne point laisser passer un seul jour sans dire cette prière ?*
— Oui, c'est le moins qu'il soit convenable de faire, en quelque condition qu'on se trouve, de ne point laisser passer un seul jour sans dire cette prière.

— *Est-ce à Dieu seul que nous devons adresser nos prières ?*

— Oui, c'est à Dieu seul que nous devons adresser nos prières, comme à celui de qui nous attendons tous nos biens ; mais nous pouvons nous adresser à certaines créatures pour les prier d'intercéder en notre faveur auprès de Dieu (q. 83, a. 4).

— *Quelles sont ces créatures à qui nous pouvons nous adresser pour les prier d'intercéder en notre faveur auprès de Dieu ?*
— Ce sont les anges ou les saints qui sont dans le ciel et les justes qui vivent sur la terre (q. 83, a. 11).

— *Est-il bon de se recommander ainsi aux âmes saintes et de solliciter leurs prières ?*
— Oui, c'est chose excellente de se recommander à la pieuse intercession des âmes saintes et de solliciter leurs prières auprès de Dieu.

— *Parmi toutes les créatures, en est-il quelqu'une qui doive, à un titre tout spécial, être ainsi sollicitée par nous dans nos prières ?*
— Oui, c'est la glorieuse Vierge Marie, la Mère du Fils de Dieu incarné, Notre Seigneur Jésus-Christ.

— *De quel nom a-t-on appelé la très sainte Vierge Marie en raison de cette mission spéciale qu'elle a d'intercéder pour nous ?*
— On l'a appelée la toute-puissance d'intercession.

— *Et qu'a-t-on voulu signifier par ces mots ?*

— On a voulu signifier par là que tous ceux pour qui elle intercède auprès de Dieu, sont exaucés de lui dans leurs prières.

— Est-il une formule de prière plus particulièrement excellente pour solliciter ainsi l'intercession de la très sainte Vierge Marie auprès de Dieu ?
— Oui, c'est la prière de l'*Ave Maria* ou du Je vous salue.

— Pourriez-vous me dire cette prière ?
— Oui ; et la voici : *Je vous salue, Marie, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous, vous êtes bénie entre toutes les femmes, et Jésus, le fruit de vos entrailles, est béni. Sainte Marie, Mère de Dieu, priez pour nous, pauvres pécheurs, maintenant et à l'heure de notre mort. Ainsi soit-il.*

— Quand est-ce qu'il est bon de réciter cette prière ?
— Il est bon de la réciter le plus souvent possible ; et, tout spécialement, à la suite du *Notre Père,* quand on le récite en particulier.

— Y a-t-il un mode particulièrement excellent de joindre ensemble ces deux prières pour en assurer l'efficacité ?
— Oui, c'est le Rosaire.

— Qu'entendez-vous par le Rosaire ?
— J'entends un mode de prière qui consiste à rappeler les quinze principaux mystères de notre rédemption, et à réciter, en

présence du souvenir de chacun d'eux, une fois le *Notre Père*, qu'on fait suivre du *Je vous salue*, répété dix fois, après quoi on ajoute : *Gloire soit au Père et au Fils et au Saint-Esprit, comme il était au commencement et maintenant et toujours et dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il.*

30. Actes extérieurs : l'adoration ; le sacrifice ; les dons ; le denier du culte ; le vœu ; le serment ; l'invocation du saint nom de Dieu

— *Après les actes intérieurs de la dévotion et de la prière, quels sont les autres actes de la vertu de religion ?*
— Ce sont tous les actes extérieurs qui sont ordonnés de soi à honorer Dieu (q. 84-91).

— *Ces actes, quels sont-ils ?*
— Il y a d'abord les gestes ou mouvements du corps, tels que les inclinations de tête, les génuflexions, les prostrations ou tous autres actes qu'on comprend sous le nom général d'adoration (q. 84).

— *En quoi consiste l'excellence de ces actes ?*
— Elle consiste en ce qu'ils font contribuer le corps lui-même à honorer Dieu et qu'ils peuvent, au plus haut point, quand ils sont accomplis comme ils doivent l'être, constituer un secours pour mieux faire les actes intérieurs (q. 84, a. 2).

— *N'y a-t-il que notre corps que nous devons ainsi faire servir à honorer Dieu dans la vertu de religion ?*
— Il y a aussi les choses extérieures que nous pouvons offrir à Dieu en hommage, sous forme de sacrifice ou de pieuse contribution (q. 85-87).

— *Y a-t-il, dans la loi nouvelle, une seule forme de sacrifice, au sens strict de ce mot, et selon qu'il implique une immolation de victime ?*
— Oui, c'est le saint sacrifice de la messe, dans lequel est immolé, sous les espèces sacramentelles du pain et du vin, celui qui depuis le sacrifice sanglant de la croix est l'unique victime offerte à Dieu et agréée de lui (q. 80, a. 4).

— *Est-ce un acte de religion agréable à Dieu de contribuer, selon ses ressources, à assurer ou à rehausser le culte extérieur, en donnant pour ce culte ou pour l'entretien de ses ministres ?*
— Oui, tout cela est acte de religion, et Dieu l'a pour très spécialement agréable (q. 86-87).

— *N'est-ce qu'en donnant ainsi à Dieu, pour son culte, ou à ses ministres, qu'on fait acte de religion ?*
— On peut aussi faire acte de religion en promettant à Dieu quelque chose qui soit de nature à lui être agréable (q. 88).

— *Comment s'appelle cette promesse ?*
— On l'appelle le vœu (q. 88, a. 1 ; a. 2).

— *Quand on fait un vœu, est-on obligé de le tenir ?*
— Oui, quand on fait un vœu, on est obligé de le tenir, à moins d'impossibilité ou de dispense (q. 88, a. 3 ; a. 10).

— *Y a-t-il un dernier genre d'actes de religion ?*
— Oui ; ce sont les actes où l'on use, en vue d'honorer Dieu, de quelque chose qui touche à Dieu lui-même (q. 89).

— *Qu'est-ce donc qui peut ainsi être quelque chose qui touche à Dieu et que nous pouvons utiliser à l'effet de l'honorer et de lui rendre hommage ?*
— Ce sont les choses saintes ; et le saint nom de Dieu.

— *Qu'entendez-vous par les choses saintes ?*
— J'entends tout ce qui a reçu de Dieu, par l'entremise de son Église, une consécration ou une bénédiction particulière ; comme sont les personnes consacrées à Dieu ; les sacrements ; et les sacramentaux : tels que l'eau bénite ou les objets de piété ; et aussi les lieux du culte (q. 89, *prologue*).

— Comment est-ce qu'on peut user du saint nom de Dieu, sous forme d'hommage rendu à Dieu ?
— On peut user du saint nom de Dieu, sous forme d'hommage rendu à Dieu, en l'appelant à témoin de ce qu'on affirme ou en l'évoquant par mode de louange (q. 89-91).

— De quel nom désigne-t-on le fait d'appeler Dieu à témoin de ce que l'on affirme ou de ce que l'on promet ?
— C'est ce que l'on désigne sous le nom de serment (q. 89, a. 1).

— Le serment est-il une chose bonne en soi et qui soit à recommander ?
— Le serment n'est une chose bonne qu'en raison d'une grande nécessité et dont il ne faut user qu'avec la plus extrême réserve (q. 89, a. 2).

— Et l'adjuration, qu'est-elle ?
— L'adjuration est un acte qui consiste à en appeler au saint nom de Dieu ou à quelque chose sainte pour amener quelqu'un à agir ou à ne pas agir dans le sens que nous voulons (q. 90, a. 1).

— Est-ce là un acte permis ?
— Oui ; quand il est fait avec respect et selon que le demande la condition des êtres que nous adjurons (*Ibid.*)

— *Est-il bon d'invoquer ou d'évoquer souvent le saint nom de Dieu ?*

— Oui ; pourvu qu'on le fasse avec le plus grand respect et sous forme de louange (q. 91, a. 1).

31. Vices opposés à la religion : la superstition ; la divination ; l'irréligion ; la tentation de Dieu ; le parjure ; le sacrilège

— *Quels sont les vices opposés à la vertu de religion ?*

— Il y a deux sortes de vices opposés à la vertu de religion : les uns par excès, qu'on appelle du nom de superstition ; et les autres par défaut, qui s'appellent l'irréligion (q. 92, *prologue*).

— *Qu'entendez-vous par la superstition ?*

— J'entends cet ensemble de vices qui consiste à rendre à Dieu un culte qui ne peut lui être agréable, ou à rendre à d'autres qu'à Dieu le culte qui n'appartient qu'à lui seul (q. 92 ; 93 ; 94).

— *Y a-t-il un mode plus particulièrement fréquent de cette dernière sorte de vices ?*

— Oui, c'est le désir immodéré de connaître l'avenir ou les choses cachées, qui fait qu'on se livre aux multiples pratiques de la divination ou des vaines observances (q. 95 ; 96).

— *Et l'irréligion, que comprend-elle ?*
— L'irréligion comprend deux choses : le fait de ne pas traiter avec le respect qui convient les choses qui regardent le service ou le culte de Dieu ; ou le fait de s'abstenir entièrement de tout acte de religion.

— *Ce dernier vice est-il particulièrement grave ?*
— Ce dernier vice est d'une gravité extrême ; parce qu'il implique le mépris ou l'oubli dédaigneux de celui à qui nous sommes le plus obligés et que tout homme a le devoir le plus strict d'honorer et de servir.

— *Sous quelle forme spéciale se présente aujourd'hui ce dernier vice ?*
— Il se présente sous la forme du laïcisme.

— *Qu'entendez-vous par le laïcisme ?*
— J'entends ce système de vie qui consiste à mettre Dieu complètement de côté : soit d'une manière positive, en chassant Dieu de partout et en le persécutant, lui, ou tout ce qui est de lui, partout où on le trouve ; soit d'une façon négative, ou en ne tenant aucun compte de lui dans l'organisation de la vie humaine, individuelle, familiale ou sociale.

— D'où provient ce grand vice du laïcisme, dans sa double forme positive et négative ?
— La forme positive procède de la haine ou du fanatisme sectaire ; la forme négative, d'une sorte de stupidité intellectuelle et morale dans l'ordre métaphysique et surnaturel.

— Doit-on s'opposer de toutes ses forces au laïcisme ?
— Il n'y a pas de plus grand devoir que de s'opposer de toutes ses forces au laïcisme et de le combattre par tous les moyens en son pouvoir.

— Quels sont les autres vices d'irréligion ?
— Ce sont : la tentation de Dieu et le parjure, qui sont contre Dieu lui-même ou son saint nom ; le sacrilège et la simonie, qui sont contre les choses saintes (q. 97 ; 99).

— Qu'entendez-vous par la tentation de Dieu ?
— J'entends ce péché contre la vertu de religion, qui consiste à manquer de respect envers Dieu en faisant appel à son intervention, comme pour s'assurer de sa puissance ; ou en des circonstances qui ne lui permettent pas d'intervenir sans aller contre ce qu'il se doit à lui-même (q. 97, a. 1).

— Est-ce tenter Dieu que de compter sur un secours spécial de sa part, alors qu'on ne fait pas soi-même ce qu'il est possible de faire ?
— Oui, c'est tenter Dieu d'agir ainsi, et on doit l'éviter avec le plus grand soin (q. 97, a. 1 ; a. 2).

— *Qu'entendez-vous par le parjure ?*
— J'entends ce péché contre la vertu de religion, qui consiste à en appeler au témoignage de Dieu pour une chose fausse, ou qu'on manque de tenir après l'avoir ainsi promise (q. 98, a. 1).

— *Est-ce un péché qui se rattache à celui du parjure, que d'en appeler à Dieu par l'évocation de son saint nom à tout propos et de façon inconsidérée ?*
— Oui, sans être proprement un parjure, c'est un manque de respect envers le saint nom de Dieu, qui s'y rattache, et qu'on ne saurait éviter avec trop de soin.

— *Qu'entendez-vous par le sacrilège ?*
— J'entends la violation des personnes, ou des choses, ou des lieux, revêtus d'une consécration ou d'une sanctification spéciales qui les voue au culte ou au service de Dieu (q. 99, a. 1).

— *Le sacrilège est-il un grand péché ?*
— Oui, le sacrilège est un grand péché ; car toucher aux choses de Dieu, c'est en quelque sorte toucher à Dieu lui-même, et Dieu réserve à ce péché, même sur cette terre, les plus grands châtiments (q. 99, a. 2-4).

— *Qu'entendez-vous par la simonie ?*
— J'entends ce péché spécial d'irréligion, qui consiste, imitant en cela l'impiété de Simon le Magicien, à faire injure aux choses

saintes, en les traitant comme de viles choses matérielles, dont les hommes disposent en maîtres et qu'ils vendent ou achètent à prix d'argent (q. 100, a. 1).

— *La simonie est-elle un grand péché ?*
— Oui, la simonie est un grand péché, que l'Église punit de peines très sévères (q. 100, a. 6).

32. La piété envers les parents et envers la patrie

— *Après la vertu de religion, quelle est celle des vertus annexes à la justice, qui est la plus grande ?*
— C'est la vertu de piété (q. 101).

— *Qu'entendez-vous par la vertu de piété ?*
— J'entends cette vertu qui a pour objet de rendre aux parents, et à la patrie, l'honneur et le culte qui leur sont dus, pour le grand bienfait de l'être qu'ils nous ont donné, avec tous les biens qui le suivent, le conservent et le complètent (q. 101, a. 1-3).

— *Ces devoirs de la vertu de piété envers les parents et envers la patrie sont-ils particulièrement saints ?*

— Oui, après les devoirs envers Dieu, il n'en est pas qui soient plus saints ou plus sacrés (q. 101, a. 1).

— *Quels sont les devoirs de la vertu de piété envers les parents ?*
— Ce sont : toujours, le respect et la déférence ; l'obéissance, quand ont vit sous leur autorité ; l'assistance, en cas de besoin (q. 101, a. 2).

— *Et quels sont les devoirs de la vertu de piété envers la patrie ?*
— Ce sont : le respect et la révérence envers ceux qui la personnifient ou la représentent ; l'obéissance aux lois ; et le don de soi jusqu'à sacrifier sa propre vie en cas de guerre juste contre ses ennemis.

33. L'observance envers les supérieurs

— *Y a-t-il encore une autre vertu où l'obéissance puisse être requise, outre les vertus de religion et de piété ?*
— Oui, c'est la vertu d'observance (q. 102).

— *Qu'entendez-vous par la vertu d'observance ?*
— J'entends une vertu qui a pour objet de régler les rapports des inférieurs aux supérieurs, en deçà de la supériorité ou du

domaine propre à Dieu ou aux parents et aux autorités qui personnifient ou représentent la patrie (q. 102 ; 103).

— *Est-ce la vertu d'observance, qui garde les rapports des élèves aux maîtres, des apprentis aux patrons, ou de tous autres inférieurs à leurs supérieurs ?*
— Oui, c'est la vertu d'observance qui garde les rapports des élèves aux maîtres, des apprentis aux patrons, ou de tous autres inférieurs à leurs supérieurs (q. 103, a. 3).

— *La vertu d'observance implique-t-elle toujours la vertu d'obéissance ?*
— Non ; la vertu d'obéissance n'est requise par la vertu d'observance que s'il s'agit de supérieurs ayant autorité sur leurs inférieurs.

— *Y a-t-il d'autres ordres de supériorité en dehors de ceux qui impliquent autorité sur les inférieurs ?*
— Oui, comme sont par exemple la supériorité du talent, du génie, des richesses, de l'âge, de la vertu et autres de ce genre (q. 103, a. 2).

— *Dans tous ces ordres-là, y a-t-il lieu de pratiquer la vertu d'observance ?*
— Oui, la vertu d'observance fait que l'homme rend à toute supériorité, quelle qu'elle soit, les honneurs qui lui sont dus ; avec ceci pourtant qu'elle rend ces honneurs d'abord aux

supérieurs en autorité, à qui elle rend en même temps le culte ou le service qui leur est dû (*Ibid.*).

— *Est-ce là chose importante pour le bien de la société ?*
— Oui, c'est une chose très importante pour le bien de la société ; parce que toute société implique multiplicité et, en quelque sorte, subordination ; et que tout subordonné doit pratiquer la vertu d'observance sous peine de troubler la beauté et l'harmonie qui font le charme de la vie des hommes entre eux.

— *Tout homme peut-il avoir à pratiquer la vertu d'observance ?*
— Oui ; parce qu'il n'est aucun homme, quelque supérieur qu'il soit dans un certain ordre, qui ne soit, dans un autre ordre, inférieur à quelque autre (q. 103, a. 2, ad 3).

34. La gratitude ou la reconnaissance

— *Quelle est la première des autres vertus annexes à la justice ayant pour objet, non plus une dette stricte impossible à acquitter pleinement, mais une certaine dette morale, ordonnée cependant d'une façon nécessaire au bien de la société ?*
— C'est la vertu de reconnaissance ou de gratitude (q. 106).

— *Quel est le rôle de cette vertu ?*
— Le rôle de cette vertu est de nous faire reconnaître comme il convient et en les payant de retour tous les bienfaits d'ordre particulier que nous pouvons avoir reçus de quelqu'un (q. 106, a. 1).

— *Est-ce là une grande vertu ?*
— Oui ; car le vice contraire, qui est l'ingratitude, est chose extrêmement odieuse et réprouvée de tous les hommes (q. 106).

— *Doit-on s'appliquer, dans la vertu de gratitude ou de reconnaissance, à rendre plus qu'on n'a reçu ?*
— Oui, on doit s'appliquer à rendre plus qu'on n'a reçu, afin d'imiter soi-même l'acte de son bienfaiteur (q. 106, a. 6).

35. La vindicte ou le soin de la vengeance

— *Et contre les malfaiteurs ou tous ceux qui nuisent dans la sphère de vigilance qui est la nôtre, y a-t-il quelque chose à faire au point de vue de la vertu ?*
— Oui, une vertu spéciale, qui est le soin de la vengeance, dit nous porter à faire que ce mal ne demeure point impuni, quand

le bien dont nous avons la garde demande que ce mal soit puni en effet (q. 108).

36. La vérité ; vices opposés : le mensonge ; la simulation ; l'hypocrisie

— *Quelle est l'autre vertu, du même ordre, qui est encore requise, non plus précisément en raison des autres, mais en raison même de celui qui agit, pour le bien de la société parmi les hommes ?*
— C'est la vertu de vérité (q. 109).

— *Qu'entendez-vous par la vertu de vérité ?*
— J'entends cette vertu qui nous porte à nous montrer en toutes choses, dans nos paroles et dans nos actes, tels que nous sommes (q. 109, a. 1-4).

— *Quels sont les vices opposés à cette vertu ?*
— Ce sont le mensonge ; et la simulation ou l'hypocrisie (q. 110-113).

— *Qu'entendez-vous par le mensonge ?*

— J'entends le fait de parler ou d'agir de telle sorte que, le sachant, on exprime ou on signifie ce qui n'est pas (q. 110, a. 1).

— *Est-ce là chose mauvaise ?*
— C'est là chose essentiellement mauvaise, et qui ne peut jamais, pour aucune fin ou aucun prétexte, devenir bonne (q. 110, a. 3).

— *Mais est-on toujours tenu de dire ou d'exprimer et de signifier par ses paroles ou par ses actes tout ce qui est ?*
— Non, on n'est point toujours tenu de dire ou de signifier tout ce qui est ; mais on ne doit jamais, le sachant, dire ou signifier ce qui n'est pas (q. 110, a. 3).

— *Combien y a-t-il d'espèces de mensonges ?*
— Il y a trois espèces de mensonges, qui sont : le mensonge joyeux ; le mensonge officieux, et le mensonge pernicieux (q. 110, a. 2).

— *En quoi se distinguent ces trois sortes de mensonges ?*
— Ces trois sortes de mensonges se distinguent en ce que le mensonge joyeux a pour but d'amuser le prochain ; le mensonge officieux, de lui être utile ; et le mensonge pernicieux, de lui nuire (q. 110, a. 2).

— *Ce dernier mensonge est-il de tous le plus mauvais ?*
— Oui, de toutes les sortes de mensonges, le mensonge pernicieux est le plus mauvais ; et tandis que les deux autres

peuvent n'être que des péchés véniels, celui-là est toujours, de soi, un péché mortel, ne pouvant être véniel qu'en raison de la légèreté du dommage qu'il a en vue (q. 110, a. 4).

— *Qu'entendez-vous par la simulation et l'hypocrisie ?*
— La simulation consiste à se montrer dans l'extérieur de sa vie ce que l'on n'est pas intérieurement ; et l'hypocrisie est une simulation qui vise à passer pour un homme juste ou saint, quand on ne l'est pas intérieurement (q. 111, a. 1 ; 2).

— *Est-on tenu, pour ne pas tomber dans ces vices, de manifester extérieurement ce qu'il peut y avoir en soi de mauvais ou de moins bon ?*
— Nullement ; et c'est un devoir, au contraire, de n'en rien laisser paraître au dehors, soit pour ne pas se nuire à soi-même dans l'opinion des autres, soit pour ne pas les mal édifier ou les scandaliser. Ce que la vertu de vérité requiert est que l'on ne vise pas à signifier, par l'extérieur de sa vie, quelque chose, soit en bien, soit en mal, qui ne répondrait pas à la réalité de ce qu'on est (q. 111, a. 3 ; 4).

— *Est-on tenu, par la vertu de vérité, de s'abstenir de tout signe, en parole ou en acte, qui prêterait à une fausse interprétation, ou de prévenir cette fausse interprétation ?*
— Non ; on n'y serait tenu que si la fausse interprétation était de nature à causer un mal qu'il soit de notre devoir d'empêcher (q. 111, a. 1).

— *Peut-on pécher, des péchés de mensonge ou de simulation et d'hypocrisie, en plusieurs manières qui constituent des péchés spécifiquement distincts ?*
— Oui ; on peut pécher en allant au-delà de ce qui est ; et c'est le péché de jactance ; ou en restant en deçà de ce qui est, donnant à penser qu'on n'a pas ce qu'on a, quand il s'agit du bien ; et c'est le péché d'effacement indu (q. 112 ; 113).

37. L'amitié ; vices opposés : dédain ; flatterie

— *Y a-t-il encore une autre dette morale qui s'impose, dans la société des hommes, pour le bien parfait de cette société, quoiqu'elle ne s'impose pas avec la même rigueur que celle de la reconnaissance, du soin de la vengeance ou de la vérité ?*
— Oui, c'est la dette de l'amitié (q. 114, a. 2).

— *Qu'entendez-vous par l'amitié ?*
— J'entends une vertu qui fait que l'homme, dans ses rapports avec les autres, s'applique, en tout ce qui est de son extérieur, qu'il s'agisse de ses paroles ou de ses actes, à traiter avec eux comme il convient, pour donner à leur vie commune l'agrément le plus parfait (q. 114, a. 1).

— Est-ce là une vertu qui soit d'un grand prix dans les rapports que les hommes ont entre eux ?
— Oui ; c'est la vertu de société par excellence, et on pourrait l'appeler comme la fleur ou le parfum le plus exquis, tant de la vertu de justice que de la vertu de charité.

— De quelle manière peut-on pécher contre cette vertu ?
— On peut pécher contre cette vertu de deux manières : ou par défaut, se préoccupant peu, ou ne se préoccupant pas du tout de ce qui peut faire plaisir ou déplaisir aux autres ; ou par excès, tombant dans le vice de la flatterie, ou ne sachant point témoigner au dehors, quand il le faut, la désapprobation que peuvent mériter les actes ou les paroles de ceux avec lesquels on vit (q. 115 ; 116).

38. La libéralité ; vices opposés : l'avarice ; la prodigalité

— Quelle est enfin la dernière vertu se rattachant à la justice particulière et destinée à acquitter le dernier aspect de la dette morale qui peut s'attacher aux rapports des hommes entre eux ?
— C'est la vertu de libéralité (q. 117, a. 5).

— Qu'entendez-vous par cette vertu ?

— J'entends une disposition de l'âme qui fait que l'homme n'est attaché aux choses extérieures pouvant servir à l'utilité de la vie des hommes entre eux que dans une mesure si parfaitement ordonnée qu'il est toujours prêt à donner ces choses, et notamment l'argent qui les représente, au mieux de la vie de société existant parmi les hommes (q. 117, a. 1-4).

— *Cette vertu est-elle bien grande ?*
— Prise dans son objet immédiat, qui est le bien des richesses, elle est la plus infime ; mais, par voie de conséquence, elle s'ennoblit de la dignité de toutes les autres vertus, car elle peut concourir au bien de chacune d'elles (q. 117, a. 6).

— *Quels sont les vices opposés à cette vertu ?*
— Ce sont l'avarice et la prodigalité (q. 118 ; 119).

— *Qu'entendez-vous par l'avarice ?*
— J'entends un péché spécial qui est constitué par l'amour immodéré des richesses (q. 118, a. 1 ; 2).

— *Ce péché est-il bien grave ?*
— A le considérer dans le bien humain qu'il déforme, il est le plus infime des péchés, car il ne dénature que l'amour de l'homme pour les biens extérieurs que sont les richesses ; mais, à considérer la disproportion de l'âme et des richesses auxquelles ce vice fait qu'elle s'attache indûment, il est le plus honteux et le

plus méprisable de tous les vices ; car il fait que l'âme se soumet à ce qui est le plus au-dessous d'elle (q. 118, a. 4 ; a. 5).

— *Ce vice est-il particulièrement dangereux ?*
— Oui ; ce vice est particulièrement dangereux, car l'amour des richesses n'a pas de fin en soi ; et, pour les entasser, on peut en arriver à commettre tous les crimes, contre Dieu, contre le prochain et contre soi-même (q. 118, a. 5).

— *L'avarice est-elle un péché capital ?*
— Oui, l'avarice est un péché capital ; parce qu'elle porte en elle ou dans son objet une des conditions attachées à la félicité que tout être désire ; savoir : l'abondance des biens auxquels tout obéit (q. 118, a. 7).

— *Quelles sont les filles de l'avarice ?*
— Ce sont : la dureté du cœur qui n'a plus de miséricorde ; l'inquiétude ; les violences ; la tromperie ; le parjure ; la fraude ; la trahison ; – car l'amour désordonné des richesses peut excéder : quant au fait de les retenir ; ou par rapport au fait de les acquérir ; en ce qui est du désir de les avoir ; ou en ce qui est du fait de les prendre : par la violence ; ou en usant de ruse : dans le discours ordinaire ou dans le discours accompagné du serment ; ou par voie de fait : à l'endroit des choses ; à l'endroit des personnes (q. 118, a. 8).

— Est-ce que la prodigalité, qui est l'autre vice oppposé à la libéralité, s'oppose également à l'avarice ?
— Oui ; parce que tandis que l'avarice excède dans l'amour ou la préoccupation des richesses et n'est pas assez portée à les utiliser en les donnant, la prodigalité, au contraire, ne se préoccupe pas assez de ce qui regarde le soin des richesses et a trop de pente à les donner (q. 119, a. 1 ; a. 2).

— De ces deux vices, quel est le plus grave ?
— C'est l'avarice ; parce qu'elle s'oppose davantage au bien de la vertu de libéralité, dont le propre est de donner plutôt que de retenir (q. 119, a. 3).

— Pourriez-vous, sous forme de récapitulation, me dire comment s'ordonnent et se graduent les vertus annexes de la justice particulière, en raison de ceux qui en sont l'objet ?
— Oui ; et le voici en quelques mots. En premier lieu, vient la religion, qui regarde Dieu, dans le service ou le culte qu'on lui doit, sous sa raison de Créateur et souverain Seigneur et maître de toutes choses ; – puis, la piété, à l'endroit des parents et de la patrie, pour le grand bienfait de la vie que nous leur devons ; – puis l'observance, à l'endroit des supérieurs en autorité ou en dignité et en excellence, dans quelque ordre que ce puisse être ; – puis la gratitude ou la reconnaissance, à l'endroit de nos bienfaiteurs particuliers ; – la vindicte ou le soin de la vengeance, quand il s'agit des malfaiteurs ou de ceux qui ont pu nous nuire de quelque manière qui demande d'être réprimée ; –

enfin, la vérité, l'amitié, et la libéralité, que nous devons à tout être humain en raison de nous-mêmes.

39. L'équité naturelle (ou l'épikie)

— N'aviez-vous point dit qu'il était aussi une vertu annexe pour la justice générale ou légale ?
— Oui ; et c'est la vertu que nous pouvons appeler du nom général d'équité naturelle, qu'on appelle aussi du nom d'épikie (q. 120).

— Quel est le rôle ou l'office propre de cette vertu ?
— Elle a pour rôle et pour office propre de porter la volonté à chercher la justice en toutes choses et dans tous les ordres, en dehors et au-dessus des textes de lois ou des coutumes existant parmi les hommes, quand la raison naturelle, en vertu de ses tout premiers principes, montre qu'en tel cas donné ces textes de lois ou ces coutumes ne peuvent ni ne doivent s'appliquer (q. 120, a. 1).

— Cette vertu est-elle bien précieuse ?
— Elle est, dans l'ordre de la justice, ou de toutes les vertus qui règlent l'homme dans ses rapports avec autrui, la plus importante et la plus précieuse de toutes les vertus, les dominant

toutes en quelque sorte et les maintenant toutes dans l'ordre du bien social en ce qu'il a de plus profond et de plus essentiel (q. 120, a. 2).

40. Du don de piété, qui correspond à la justice et à ses parties

— *Parmi les dons du Saint-Esprit, quel est celui qui correspond à la vertu de justice ?*
— C'est le don de piété (q. 121).

— *En quoi consiste exactement le don de piété ?*
— Il consiste en une disposition habituelle de la volonté, qui fait que l'homme est apte à recevoir l'action directe et personnelle de l'Esprit-Saint, le portant à traiter avec Dieu, considéré dans les plus hauts mystères de sa vie divine, comme avec un Père tendrement et filialement révéré, servi et obéi ; et à traiter avec tous les autres hommes ou toutes les autres créatures raisonnables, dans ses rapports extérieurs avec eux, selon que le demande le bien divin et surnaturel qui les unit tous à Dieu comme au Père de la grande famille divine (q. 121, a. 1).

— *Faut-il dire que le don de piété est ce qui met le sceau le plus parfait aux rapports extérieurs que les hommes peuvent ou doivent avoir, soit entre eux, soit avec Dieu ?*
— Oui, le don de piété est ce qui met le sceau le plus parfait aux rapports extérieurs que les hommes peuvent ou doivent avoir, soit entre eux, soit avec Dieu ; il est le couronnement de la vertu de justice et de toutes ses annexes ; et, si tous mettaient en œuvre, par ce don, en y correspondant d'une manière parfaite, les mouvements et l'action de l'Esprit-Saint, la vie des hommes sur cette terre serait la vie d'une grande famille divine et comme l'avant-goût de la vie qui est celle des élus dans le ciel.

41. Des préceptes relatifs à la justice, qui sont ceux du Décalogue : les trois premiers ; les quatre derniers

— *La vertu de justice et ses annexes, avec le don de piété qui les couronne, ont-elles des préceptes qui s'y rapportent ?*
— Oui ; et ce sont tous les préceptes du Décalogue (q. 122, a. 1).

— *Les préceptes du Décalogue ne se rapportent-ils qu'à ces vertus ?*

— Oui, les préceptes du Décalogue ne se rapportent qu'à ces vertus ; et ceux qui se rapportent aux autres vertus ne sont venus qu'après, comme des déterminations ou des explications des premiers (q. 122, a. 1).

— *Pourquoi en a-t-il été ainsi ?*
— Parce que les préceptes du Décalogue, étant les premiers préceptes de la loi morale, devaient porter sur ce qui, tout de suite et pour tous, a manifestement la raison de chose due ou obligatoire ; et que ceci comprend les rapports avec autrui tels que les règle la vertu de justice avec ses annexes (q. 122, a. 1).

— *Comment se divisent ces préceptes du Décalogue ?*
— Ils se divisent en deux parts, qu'on appelle les deux tables de la loi.

— *Que comprennent les préceptes de la première table ?*
— Ils comprennent les trois premiers préceptes, relatifs à la vertu de religion qui règle les rapports de l'homme envers Dieu.

— *Comment s'ordonnent ces trois premiers préceptes de la première table ?*
— Ils s'ordonnent de telle sorte que les deux premiers excluent les deux principaux obstacles au culte de Dieu, qui sont : la superstition ou le culte des faux dieux ; et l'irréligion ou le manque de respect à l'endroit du vrai Dieu ; puis, le troisième fixe le côté positif du culte du vrai Dieu (q. 122, a. 2 ; a. 3).

— Que comprend ce troisième précepte du Décalogue ?
— Il comprend deux choses : l'abstention des œuvres serviles ; et le soin de vaquer aux choses de Dieu (q. 122, a. 4, ad 3).

— Qu'entend-on par l'abstention des œuvres serviles ?
— On entend par l'abstention des œuvres serviles l'obligation de laisser, un jour par semaine, qui est maintenant le dimanche, et les jours de fête de précepte qui sont, pour toute l'Église*, la Noël, la Circoncision, l'Épiphanie, l'Ascension, la Fête-Dieu, l'Immaculée Conception, l'Assomption, la fête de saint Joseph, la fête de saint Pierre et de saint Paul, la Toussaint – les travaux manuels qui ne sont pas requis pour l'entretien ou le bon ordre de la vie matérielle, ou qui ne sont pas exigés par une nécessité urgente (q. 122, a. 3, ad 3 ; *Code*, 1247).

* En France les seules fêtes d'obligation sont la Noël, l'Ascension, l'Assomption et la Toussaint. (NDLR.)

— Et le soin de vaquer aux choses de Dieu, que comprend-il ?
— Il comprend, d'une façon très expresse et sous peine de faute grave, l'assistance au saint sacrifice de la messe les dimanches et jours de fête que nous venons de marquer (q. 122, a. 3, ad 4).

— Si on ne peut pas assister à la messe, ces jours-là, est-on tenu à quelque autre exercice de piété ?

— On n'est tenu à aucun exercice de piété d'une manière déterminée ; mais très certainement ce serait manquer à l'obligation positive de sanctifier ces jours-là que de les laisser passer sans faire aucun acte de religion.

— *Que comprennent les préceptes de la seconde table ?*
— Ils comprennent les préceptes relatifs à la vertu de piété envers les parents et à la vertu de justice stricte envers le prochain quel qu'il soit (q. 122, a. 5 ; a. 6).

42. La force : vertu ; acte : le martyre ; vices opposés : la peur ; l'insensibilité ; la témérité

— *Quelle est la troisième vertu qui appartient aux vertus cardinales et qui vient après la justice ?*
— C'est la vertu de force (q. 123-140).

— Qu'entendez-vous par la vertu de force ?
— J'entends cette perfection d'ordre moral de la partie affective sensible, qui a pour objet de tenir contre les plus grandes craintes ou de modérer les mouvements d'audace les plus hardis, portant sur les périls de mort au cours d'une guerre juste, afin

que jamais l'homme, à leur occasion, ne se détourne de son devoir (q. 123, a. 1-6).

— *Cette vertu a-t-elle un acte plus spécial où paraissent toute son excellence et toute sa perfection ?*
— Oui, c'est l'acte du martyre (q. 124).

— *Qu'entendez-vous par l'acte du martyre ?*
— J'entends cet acte de la vertu de force qui fait que, dans cette sorte de guerre particulière qu'on a à soutenir contre les persécuteurs du nom chrétien ou de tout ce qui s'y rattache, on ne craint pas d'accepter la mort pour rendre témoignage à la vérité (q. 124, a. 1-5).

— *Quels sont les vices opposés à la vertu de force ?*
— Ce sont : d'une part, la peur, qui ne tient pas assez devant les périls de mort, ou l'insensibilité devant le péril, qui manque de l'éviter quand il doit être évité ; et, d'autre part, la témérité, qui fait aller au-devant du danger contrairement à la juste prudence (q. 125-127).

— *On peut donc pécher par excès de bravoure ?*
— On ne pèche jamais par excès de bravoure ; mais on peut, sous le coup d'une trop grande hardiesse, non modérée par la raison, se porter à des actes qui n'étant pas des actes de vrai courage n'ont que l'apparence de la bravoure (q. 127, a. 1, ad 2).

43. Vertus annexes, la magnanimité ; vices opposés : la présomption ; l'ambition ; la vaine gloire ; la pusillanimité

— *Y a-t-il des vertus qui se rattachent à la vertu de force comme imitant son acte ou son mode d'agir, mais en une matière moins difficile ?*
— Oui, ce sont : d'une part, la magnanimité et la magnificence ; et, de l'autre, la patience et la persévérance (q. 128).

— *En quoi se distinguent ces deux genres de vertus ?*
— En ce que les deux premières se rattachent à la force en raison de celui de ses actes qui est de s'attaquer à ce qu'il y a de plus difficile ou de plus ardu ; tandis que les deux autres se rattachent à elle en raison de celui de ses actes qui est de tenir contre les plus grandes craintes (q. 128).

— *Quel est l'objet propre de la magnanimité ?*
— C'est d'affermir le mouvement de l'espoir à l'endroit des grandes actions à accomplir selon qu'il en résulte de grands honneurs ou une grande gloire (q. 129, a. 1 ; a. 2).

— *Tout est donc grand dans la magnanimité ?*

— Oui, tout est grand dans cette vertu ; et elle est par excellence le propre des grands cœurs.

— *Peut-il y avoir quelque vice qui s'oppose à elle ?*
— Oui, il y a de nombreux vices qui s'opposent à elle, ou par excès ou par défaut.

— *Quels sont les vices qui s'opposent à elle par excès ?*
— Ce sont : la présomption ; l'ambition ; et la vaine gloire (q. 130-132).

— *Comment se distinguent entre eux ces divers vices ?*
— Ils se distinguent en ce que la présomption porte à faire des actions trop grandes pour ses forces ou sa vertu ; l'ambition vise à des honneurs plus grands que ne le comportent son état ou ses mérites ; et la vaine gloire recherche une gloire qui est sans objet, ou qui n'a pas de valeur, ou qui n'est pas ordonnée à sa véritable fin, savoir la gloire de Dieu et le bien des hommes (*Ibid*.).

— *La vaine gloire est-elle un vice capital ?*
— Oui, la vaine gloire est un vice capital ; parce qu'elle implique la manifestation de sa propre excellence, que les hommes recherchent en tout et qui peut les porter à beaucoup de fautes (q. 132, a. 4).

— *Quelles sont les filles de la vaine gloire ?*

— Ce sont : la jactance ; l'hypocrisie ; la pertinacité ; la discorde ; la contention ; la désobéissance (q. 132, a. 5).

— *Quel est le vice qui s'oppose à la magnanimité par défaut ?*
— C'est la pusillanimité (q. 133).

— *Pourquoi la pusillanimité est-elle un péché ?*
— Parce qu'elle est contraire à la loi naturelle, qui porte tout être à agir selon que sa vertu ou ses moyens l'en rendent capable (q. 133, a. 1).

— *C'est donc une chose réellement blâmable de ne pas mettre en œuvre les vertus ou les moyens d'action qu'on a reçus de Dieu, par défiance de soi-même ou par attitude indue à l'endroit des honneurs et de la gloire ?*
— Oui, c'est là chose réellement blâmable et qu'il faut bien se garder de confondre avec la véritable humilité, dont nous aurons à parler bientôt (*Ibid.*).

44. La magnificence ; vices opposés : la petitesse ; les dépenses outrées

— *En quoi consiste la vertu de magnificence ?*
— Elle consiste dans une disposition de la partie affective, qui affermit ou règle le mouvement de l'espoir à l'endroit de ce qui est ardu dans les frais et les dépenses en vue de grands ouvrages à accomplir (q. 134, a. 1 ; a. 2).

— *Cette vertu suppose-t-elle de grandes richesses et de grandes occasions de dépenses en vue du bien public ?*
— Oui, cette vertu suppose de grandes richesses ; et qu'on a l'occasion de les dépenser pour tout ce qui regarde notamment le culte divin ou le bien public dans la cité ou dans l'État (q. 134, a. 3).

— *Elle est donc proprement la vertu des riches et des grands ?*
— Oui ; elle est proprement la vertu des riches et des grands.

— *Quels sont les vices opposés à cette vertu ?*
— C'est le vice de la petitesse en ce que l'on fait, qui porte l'homme à rester en deçà des dépenses requises par l'ouvrage à entreprendre ; et le vice de la dépense outrée, qui le porte à dépenser sans raison au-delà de la mesure voulue selon que la grandeur de l'ouvrage le requiert (q. 135, a. 1 ; a. 2).

45. La patience ; la longanimité et la constance

— *Quel est le propre de la vertu de patience ?*
— Le propre de la vertu de patience est de supporter, en vue du bien de la vie future, objet de la charité, toutes les tristesses qui peuvent être causées à chaque instant de notre vie présente par les contrariétés inhérentes à cette vie et plus spécialement par les actions des autres hommes dans leurs rapports avec nous (q. 136, a. 1-3).

— *La patience est-elle la même chose que la longanimité et la constance ?*
— Non ; car, si toutes trois aident à tenir contre les tristesses de cette vie, la patience tient surtout contre les tristesses que nous causent les ennuis ou les contrariétés qui proviennent de nos rapports quotidiens avec les autres hommes ; tandis que la longanimité tient contre les tristesses que nous cause le délai apporté à la réalisation du bien que nous attendons ; et la constance, contre les tristesses que nous causent les divers ennuis qui peuvent survenir au cours de la pratique du bien (q. 136, a. 5).

46. La persévérance ; — vices opposés : la mollesse ; la pertinacité

— *Quel rapport a la persévérance avec les vertus dont il vient d'être parlé ?*
— La persévérance ne porte pas sur les tristesses ; mais plutôt sur la crainte de la fatigue que nous cause la seule durée prolongée de la pratique du bien (q. 137, a. 1-3).

— *Cette vertu de la persévérance a-t-elle des vices qui lui soient opposés ?*
— Oui ; ce sont le manque de résistance ou la mollesse, qui fait qu'on cède à la moindre peine ou à la moindre fatigue ; et la pertinacité (*Obstination, entêtement.* NDLR.), qui fait qu'on s'obstine à ne pas céder, quand il serait au contraire raisonnable de le faire (q. 138, a. 1, 2).

47. Du don de la force, qui correspond à la vertu de force

— Y a-t-il un don du Saint-Esprit qui corresponde à la vertu de force ?

— Oui, c'est le don qui porte le même nom et qui s'appelle le don de force (q. 139).

— Pourriez-vous m'expliquer en quoi le don de force diffère de la vertu qui porte le même nom ?

— Oui, et le voici en quelques mots : Comme la vertu, ce don regarde la crainte et en quelque sorte l'audace. Mais, tandis que la crainte et l'audace que modère la vertu de force, ne regardent que les périls qu'il est au pouvoir de l'homme de surmonter ou de subir, la crainte et la confiance que domine ou qu'excite le don de force regardent des périls ou des maux qu'il n'est absolument pas au pouvoir de l'homme de surmonter : c'est la séparation même que fait la mort d'avec tous les biens de la vie présente, sans donner par elle-même le seul bien supérieur qui les compense et les supplée à l'infini, apportant tout bien et excluant tout mal, savoir, l'obtention effective de la vie éternelle. Cette substitution effective de la vie éternelle à toutes les misères de la vie présente, malgré toutes les difficultés ou tous les périls qui peuvent se mettre en travers du bien de l'homme, y compris la mort elle-même qui les résume tous, est l'œuvre exclusive de l'action propre de l'Esprit-Saint. C'est pourquoi aussi, il n'appartient qu'à lui de mouvoir effectivement l'âme de l'homme vers cette substitution, de telle sorte que l'homme possède en lui la confiance ferme et positive qui lui fait mépriser la plus souveraine de toutes les craintes et s'attaquer en

quelque sorte à la mort elle-même, non pour succomber cette fois, mais pour en triompher. Et c'est selon le don de force que l'homme est ainsi mû par l'Esprit-Saint. Si bien qu'on pourrait assigner comme objet propre de ce don : la victoire sur la mort (q. 139, a. 1).

48. Des préceptes relatifs à la force

— Y a-t-il des préceptes qui aient trait à la vertu de force, dans la loi divine ?

— Oui ; et ces préceptes sont donnés comme il convient. Car, surtout dans la loi nouvelle, où tout est ordonné à fixer l'esprit de l'homme en Dieu, l'homme est invité, sous forme de précepte négatif, à ne pas craindre les maux temporels ; et, sous forme de précepte positif, à combattre sans relâche son plus mortel ennemi, qui est le démon (q. 140, a. 1).

— Et les préceptes relatifs aux autres vertus qui se rattachent à la force, sont-ils également bien donnés dans la loi divine ?

— Oui ; car il n'y est donné des préceptes, d'ailleurs affirmatifs ou positifs, qu'au sujet de la patience et de la persévérance, comme portant sur les choses ordinaires de la vie ; au sujet, au contraire, de la magnificence et de la magnanimité, comme

portant sur des choses qui appartiennent plutôt à l'ordre de la perfection, il n'est point donné de préceptes, mais seulement des conseils (q. 140, a. 2).

49. La tempérance ; l'abstinence ; le jeûne ; vice opposé : la gourmandise

— *Quelle est la dernière des grandes vertus morales qui doivent assurer la perfection de la vie de l'homme dans sa marche de retour vers Dieu ?*
— C'est la vertu de tempérance (q. 141-170).

— *Qu'entendez-vous par la vertu de tempérance ?*
— J'entends cette vertu qui maintient en toutes choses la partie affective sensible dans l'ordre de la raison, pour qu'elle ne se porte pas indûment aux plaisirs qui intéressent plus particulièrement le sens du toucher dans les actes nécessaires à la conservation de la vie corporelle (q. 141, a. 1-5).

— *Quelles sont ces sortes de plaisirs ?*
— Ce sont les plaisirs de la table ou du mariage (q. 141, a. 4).

— Quel nom prend la vertu de tempérance quand elle porte sur les plaisirs de la table ?
— On l'appelle l'abstinence ou la sobriété (q. 146, 149).

— En quoi consiste l'abstinence ?
— Elle consiste à régler la partie affective sensible par rapport au boire et au manger, afin qu'on ne s'y porte que conformément à ce que la raison demande (q. 146, a. 1).

— Quelle est la forme spéciale que peut revêtir la pratique de la vertu d'abstinence ?
— C'est la forme du jeûne (q. 147).

— Qu'entendez-vous par le jeûne ?
— J'entends le fait de supprimer une partie de ce qui est normalement requis pour son alimentation de chaque jour (q. 147, a. 1, 2).

— Mais n'est-ce point là chose illicite ?
— Non ; et, au contraire, le jeûne peut être chose excellente ; car il sert à réprimer la concupiscence ; il rend l'esprit plus libre de vaquer aux choses de Dieu ; et il permet de satisfaire pour le péché (q. 147, a. 1).

— Que faut-il pour que le jeûne soit ainsi chose bonne et excellente ?

— Il faut qu'il soit toujours réglé par la prudence ou la discrétion, et qu'il n'aille jamais à compromettre la santé ou à être un obstacle pour les devoirs d'État (q. 147, a. 1, ad 2).

— *Tout être humain qui a l'usage de la raison est-il tenu au jeûne ?*
— Tout être humain qui a l'usage de la raison est tenu à une certaine forme de jeûne ou de privation proportionnée au besoin de la vertu dans sa vie morale ; mais non au jeûne prescrit par l'Église (q. 147, a. 3, 4).

— *Qu'entendez-vous par le jeûne prescrit par l'Église ?*
— J'entends une forme de jeûne spéciale déterminée par l'Église et prescrite à partir d'un certain âge pour certains jours de l'année (q. 147, a. 5-8).

— En quoi consiste cette forme spéciale de jeûne ?
— Elle consiste en ce que l'on ne doit faire qu'un seul repas proprement dit dans la journée (q. 147, a. 6).

— *L'heure ou le moment de ce repas sont-ils chose absolument fixe et immuable ?*
— Non ; car on peut faire ce repas ou à midi ou le soir.

— *Peut-on prendre quelque chose en dehors de ce repas proprement dit ?*

— Oui ; on peut prendre quelque chose le matin, sous forme de très léger acompte, et, le soir, sous forme de collation (*Code*, 1251).

— *Quels sont ceux qui sont tenus au jeûne prescrit par l'Église ?*
— Ce sont tous les chrétiens baptisés qui ont accompli leur vingt et unième année jusqu'à l'âge de cinquante-neuf ans révolus (*Code*, 1254).

— *Que faut-il pour qu'on ait le droit de ne pas jeûner, quand on est dans ces conditions ?*
— Il faut qu'on en soit empêché par une raison manifeste de santé ou de travail ; ou, dans le doute, qu'on ait une dispense de l'autorité légitime (q. 147, a. 4).

— *Qui peut donner cette dispense ?*
— Pratiquement, il suffit de la demander à son supérieur ecclésiastique immédiat.

— *Quels sont les jours où l'on est ainsi tenu au jeûne d'Église ?*
— Ce sont tous les jours de carême, sauf le dimanche ; les mercredis, vendredis et samedis des Quatre-Temps de l'année ; et les veilles ou vigiles de la Pentecôte, de l'Assomption, de la Toussaint et de la Noël ; si ces vigiles tombent un dimanche, on n'est pas tenu de les anticiper* (*Code*, 1252)

* Selon l'actuelle discipline de l'Église, le jeûne n'est obligatoire que le mercredi des Cendres et le vendredi saint. Mais il est louable et recommandé de conserver quelque chose de l'ancienne pratique, en jeûnant, par exemple, les vendredis de carême, les jours des Quatre-Temps et à certaines grandes vigiles. (NDLR.)

— *N'y a-t-il pas une loi de l'Église pour l'abstinence, distincte de la loi du jeûne ?*
— Oui ; et cette loi consiste dans l'obligation de s'abstenir de viande et de jus de viande, tous les vendredis de l'année, et, pendant le carême, le mercredi des Cendres, ainsi que chaque samedi, jusqu'au samedi saint à midi ; enfin, les mercredis et samedis des Quatre-Temps* (*Code*, 1250, 1252)

* Actuellement, l'abstinence est obligatoire, outre les deux jours de jeûne précités, tous les vendredis de l'année (sauf si une solennité tombe ce jour-là). (NDLR.)

— *Quels sont ceux qui sont tenus à la loi d'abstinence ?*
— Ce sont tous les fidèles qui ont accompli l'âge de sept ans* (*Code*, 1254)

* L'âge de ceux qui sont tenus de pratiquer l'abstinence a été porté à quatorze ans. (NDLR.)

— *Quel est le vice opposé à la vertu d'abstinence ?*
— C'est la gourmandise (q. 148).

— *Qu'entendez-vous par la gourmandise ?*
— J'entends une pente désordonnée au boire et au manger (q. 148, a. 1).

— *Ce vice a-t-il plusieurs espèces ?*
— Oui ; car cette pente désordonnée au boire et au manger peut porter sur la nature des mets ou leur qualité, ou sur leur quantité, ou sur leur préparation, ou sur le fait même de prendre la nourriture, n'attendant pas l'heure voulue, ou mangeant avec trop d'avidité (q. 148, a. 4).

— *La gourmandise est-elle un vice capital ?*
— Oui, la gourmandise est un vice capital ; parce qu'elle porte sur un des plaisirs qui sont le plus de nature à provoquer le désir de l'homme et à le faire agir dans son sens (q. 148, a. 5).

— *Quelles sont les filles de la gourmandise ?*
— Ce sont : l'hébétude de l'esprit à l'endroit des choses de l'intelligence ; la joie inepte ; l'intempérance de langage ; la bouffonnerie ; l'impureté (q. 148, a. 6).

— *Sont-ce là des vices particulièrement laids ? et pourquoi viennent-ils spécialement de la gourmandise ?*
— Oui ; ces vices sont particulièrement laids, parce qu'ils impliquent davantage une diminution ou une quasi-absence de la raison ; et ils viennent de la gourmandise, parce que la raison, comme assoupie ou endormie par elle sous l'action de ses

pesanteurs, ne tenant plus le gouvernail d'une main ferme, tout s'en va à la dérive dans l'homme (*ibid*).

50. La sobriété ; vice opposé : l'ébriété

— *Y a-t-il, en plus de l'abstinence, une autre vertu qui aide l'homme à prévenir de tels effets ?*
— Oui, c'est la vertu de sobriété (q. 149).

— *Qu'entendez-vous par la vertu de sobriété ?*
— J'entends une vertu spéciale, qui a pour objet propre de faire que l'homme n'use que comme il convient de toute boisson capable d'enivrer (q. 149, a. 1, 2).

— *Quel est le vice opposé à cette vertu ?*
— C'est le vice qui consiste à dépasser la mesure, dans l'usage de ces boissons, au point de tomber dans l'état d'ébriété ou d'ivresse (q. 150).

— *Qu'entendez-vous par l'état d'ébriété ou d'ivresse ?*
— J'entends un état physique où l'excès de boisson a fait perdre l'usage de la raison (q. 150, a. 1).

— Cet état d'ébriété ou d'ivresse est-il toujours un péché ?
— Cet état est toujours un péché quand on s'y est mis par sa faute, ne laissant pas de boire avec excès, alors qu'on pouvait et qu'on devait se méfier du caractère capiteux de la boisson (q. 150, a. 1).

— Que faut-il pour que cet état soit un péché mortel ?
— Il faut qu'on ait prévu que l'excès de la boisson pouvait amener l'ivresse et qu'on ait accepté cette conséquence possible plutôt que de se priver du plaisir trouvé dans cette boisson (q. 150, a. 2).

— Quand ce péché passe à l'état d'habitude, de quel nom s'appelle-t-il ?
— Il s'appelle l'ivrognerie.

— L'ivrognerie est-elle un vice particulièrement laid et avilissant ?
— Oui, l'ivrognerie est un vice particulièrement laid et avilissant ; parce qu'il prive sciemment l'homme de l'usage de sa raison, le mettant d'une manière plus ou moins renouvelée et fréquente dans un état inférieur même à celui de la brute, qui garde au moins toujours son instinct pour la conduire (q. 150, a. 3).

51. La chasteté ; la virginité ; vice opposé : la luxure

— *A côté de la vertu d'abstinence et de sobriété, quelle est l'autre grande vertu qui constitue, elle aussi, une espèce de la tempérance ?*
— C'est la vertu de chasteté (q. 151).

— *Qu'entendez-vous par la vertu de chasteté ?*
— J'entends cette perfection de la faculté affective sensible, qui rend l'homme maître de tous les mouvements le portant aux choses du mariage (q. 151, a. 1).

— *Y a-t-il, dans cet ordre de la chasteté, une vertu spéciale, qui en soit le couronnement et la plus haute perfection ?*
— Oui ; c'est la virginité (q. 152).

— *Qu'entendez-vous par la virginité ?*
— J'entends le ferme et absolu propos, sanctifié par un vœu, de renoncer à tout jamais aux plaisirs du mariage (q. 152, a. 1-3).

— *Quel est le vice opposé à la vertu de chasteté ?*
— C'est la luxure (q. 153).

— *En quoi consiste le vice de la luxure ?*

— Le vice de la luxure consiste à user en fait, ou par désir, ou en pensée voulue et complaisante, des choses que la nature a ordonnées à la conservation de l'espèce humaine, en vue de la jouissance qui s'y trouve attachée, contrairement à l'ordre naturel ou honnête qui règle l'usage de ces choses-là (q. 153, a. 1-3).

— *Le vice de la luxure a-t-il plusieurs espèces ?*
— Oui, ce vice a autant d'espèces qu'il peut y avoir de désordres distincts dans les choses de la luxure (q. 154).

— *Quelles sont ces espèces de désordre dans les choses de la luxure ?*
— Ce sont : la simple fornication, qui est directement opposée au bon ordre des choses du mariage en ce qui est de leur fin, savoir le bien et la formation ou l'éducation des enfants à venir ; – ou, chose de toutes la plus grave dans cet ordre-là, le vice contre nature, qui s'oppose directement et totalement à la fin première et essentielle du mariage, savoir la venue même de l'enfant ; – ou l'inceste, et l'adultère, et le stupre, et le rapt, qui portent sur l'abus de personnes proches parentes, ou mariées, ou sous la tutelle de leur père, que l'on trompe ou à qui l'on fait violence ; – enfin, le sacrilège, qui est l'abus de personnes consacrées à Dieu (q. 154, a. 1-2).

— *Le vice de la luxure, en ce qui constitue son fond essentiel, qui se retrouve en chacune de ses espèces, et qui n'est pas autre chose que la*

jouissance indue des plaisirs attachés aux choses du mariage, est-il un vice capital ?
— Oui, la luxure est un vice capital, en raison précisément de ce qu'il y a de particulièrement véhément dans son objet, qui fait que les hommes s'y trouvent extrêmement portés (q. 153, a. 4).

— *Quelles sont les filles de la luxure ?*
— Ce sont : l'aveuglement de l'esprit ; la précipitation ; l'inconsidération ; l'inconstance ; l'amour de soi ; la haine de Dieu ; l'attachement à la vie présente ; l'horreur du siècle à venir (q. 153, a. 5).

— *Ces filles de la luxure n'ont-elles pas toutes un caractère commun et particulièrement grave ?*
— Oui, elles ont toutes, bien qu'à des degrés divers, ceci de commun, qu'elles impliquent l'absorption de l'esprit par la chair ; et c'est cela même qui fait la gravité spéciale de chacune d'elles, et de la luxure qui en est la mère : savoir que l'homme déchoit de sa royauté pour tomber au-dessous de la brute ou de l'animal sans raison (q. 153, a. 5, 6).

52. Vertus annexes de la tempérance : la continence ; vice opposé : l'incontinence

— *Outre les vertus qui ont la raison d'espèce à l'endroit de la tempérance, n'y a-t-il pas d'autres vertus qui ont par rapport à elle la raison de vertus annexes ?*

— Oui, ce sont les vertus qui imitent son acte ou son mode d'agir, savoir la modération de ce qui est de nature à entraîner, mais en des matières moins difficiles à maîtriser ; ou qui n'atteignent pas la perfection de son acte (q. 155).

— *Quelles sont ces autres vertus ?*

— Ce sont : la continence ; la clémence et la mansuétude ; et la modestie (q. 155-170).

— *Qu'entendez-vous par la continence ?*

— J'entends cette vertu, d'ailleurs imparfaite dans la raison de vertu, qui consiste à choisir de ne pas suivre les mouvements violents de la passion qui entraînerait, mais qu'on ne suit pas pour un motif de raison (q. 155, a. 1).

— *Pourquoi dites-vous que c'est là quelque chose d'imparfait dans l'ordre de la vertu ?*

— Parce que la vertu parfaite suppose ou tient les mouvements de la passion soumis, tandis que la continence ne fait que leur résister (*ibid.*).

— *Cette vertu imparfaite a-t-elle un vice qui lui soit opposé ?*
— Oui, c'est l'incontinence (q. 156).

— *En quoi consiste l'incontinence ?*
— Elle consiste en ce que l'homme cède à la violence de la passion et se met en quelque sorte à sa remorque (q. 156, a. 1).

— *De l'intempérant ou de l'incontinent, quel est celui qui pèche plus gravement ?*
— C'est l'intempérant ; car, de même que la continence est moins parfaite que la tempérance dans l'ordre de la vertu ; de même, dans l'ordre du vice, l'incontinence est moins parfaite ou moins mauvaise que l'intempérance (q. 156, a. 3).

53. La clémence et la mansuétude ; vices opposés : la colère ; la cruauté ou la férocité

— *Qu'entendez-vous par la clémence et la mansuétude ?*

— La clémence et la mansuétude sont deux vertus dont l'une modère ou règle la punition extérieure, afin qu'elle ne dépasse point les limites de la raison ; et l'autre, le mouvement intérieur de la passion qui est la colère (q. 157, a. 1).

— *La clémence et la sévérité sont-elles opposées entre elles, ou aussi la mansuétude et le soin de la vengeance ?*
— Nullement ; car elles n'ont pas les mêmes motifs et, en des cas ou pour des motifs différents, elles tendent toutes à ce qui est selon la raison (q. 157, a. 2, ad 1).

— *Quels sont les vices qui sont opposés à la clémence et à la mansuétude ?*
— Ce sont : la colère, au sens peccamineux de ce mot ; et la cruauté ou la férocité (q. 158, 159).

— *Qu'entendez-vous par la colère, au sens peccamineux de ce mot ?*
— J'entends un mouvement de l'appétit irascible, qui se porte à une vengeance injuste, ou à une vengeance juste mais avec trop d'irritation (q. 158, a. 2).

— *Y a-t-il plusieurs sortes de colères ?*
— Oui, il y a trois espèces de colères : la colère des *irritables*, qui se mettent en colère pour un rien ; la colère des *amers*, qui gardent longtemps le souvenir de l'injure ; et la colère des *intraitables* qui poursuivent sans répit l'exécution de la vengeance (q. 158, a. 5).

— *La colère est-elle un péché capital ?*
— Oui, la colère est un péché capital ; parce que son objet est chose à laquelle les hommes se portent tout spécialement, savoir : la vengeance, ou le mal sous la raison d'un bien juste et honnête (q. 158, a. 6).

— *Quelles sont les filles de la colère ?*
— Ce sont : l'indignation ; le gonflement du cœur ; la clameur ; le blasphème ; l'injure ; les rixes (q. 158, a. 7).

— *Peut-il y avoir un vice opposé à celui de la colère ?*
— Oui ; c'est celui qui consiste à manquer du mouvement de la colère, quand la raison le commande et qu'il doit être l'effet de la juste volonté de punir (q. 158, a. 8).

— *Qu'entendez-vous par la cruauté, qui s'oppose à la clémence ?*
— J'entends cette sorte de *cruauté* d'âme, qui fait qu'on est porté à augmenter la peine au-delà des justes limites fixées par la raison (q. 161, a. 1).

— *Et la férocité, que sera-t-elle ?*
— La férocité est ce quelque chose de sauvage, d'absolument inhumain, qui fait qu'on se délecte dans la peine ou qu'on y prend plaisir sous la seule raison de mal : c'est se complaire dans la souffrance d'autrui, non sous la raison de juste châtiment,

mais sous la raison seule de peine et de souffrance. La férocité s'oppose directement au don de piété (q. 159, a. 2).

— *Mais est-ce là chose possible ?*
— Quelque impossible que cela dût être, la nature humaine dépravée peut aller jusqu'à cet excès ; et l'on a vu des nations entières autrefois, même les plus civilisées en apparence, trouver leur suprême plaisir à ce qu'avaient de plus féroce les spectacles de l'amphithéâtre.

54. La modestie : l'humilité ; vice opposé : l'orgueil ; le péché d'Adam et d'Ève ; le naturalisme et le laïcisme

— *Quelle est la dernière des vertus annexes à la tempérance ?*
— C'est la modestie (q. 160-170).

— *Qu'entendez-vous par la modestie ?*
— J'entends une vertu qui consiste à réfréner ou à modérer et à régler la partie affective en des choses moins difficiles que celles qui sont l'objet soit de la tempérance, soit même de la

continence, ou de la clémence et de la mansuétude (q. 160, a. 1, 2).

— *Quelles sont les autres choses moins difficiles à maîtriser ou à modérer et à régler, quant aux mouvements de la partie affective qui portent sur elles ?*
— Ce sont, par ordre de décroissance : le désir de sa propre excellence ; le désir de connaître ; les actions ou les mouvements extérieurs du corps ; enfin la tenue extérieure, quant à la manière de se vêtir (q. 160, a. 2).

— *Comment s'appellent les vertus qui règlent la partie affective par rapport à ces diverses choses ?*
— On les appelle : l'humilité ; la studiosité ou la vertu des studieux ; la modestie, au sens strict (q. 160, a. 2).

— *Qu'entendez-vous par l'humilité ?*
— J'entends cette vertu qui fait que l'homme, eu égard au souverain domaine de Dieu, réprime en soi ou règle l'espoir de ce qui touche à l'excellence, de telle sorte qu'il ne tende pas à plus qu'il ne lui appartient ou qu'il ne lui convient, selon le degré ou la place que Dieu lui a marquée (q. 161, a. 1, 2).

— *Que s'ensuit-il de là dans les rapports de l'homme avec autrui ?*
— Il s'ensuit que l'homme n'estime pas que quelque chose lui soit dû, considéré en lui-même ou en tant que soustrait à l'action et au domaine de Dieu ; car de lui-même il n'a rien,

sinon le péché ; et qu'il estime au contraire que tout est dû aux autres, dans le degré même du bien qu'ils reçoivent de Dieu et qui les fait relever de son domaine. Que s'il s'agit de ce qu'il a lui-même de Dieu, par où aussi il relève de son domaine, il ne voudra pas autre chose que ce qui lui convient à sa place et dans son ordre, parmi tous les autres êtres qui relèvent comme lui de ce domaine de Dieu (q. 161, a. 3).

— *L'humilité est donc une question de stricte vérité, et c'est en toute vérité que par l'humilité l'homme peut et doit se tenir au-dessous de tous les autres ?*
— Oui, l'humilité est une question de stricte vérité ; et c'est en toute vérité que par l'humilité l'homme peut et doit se tenir au-dessous de tous les autres, dans le sens qui vient d'être précisé (*ibid.*).

— *De quel nom s'appelle le vice opposé à l'humilité ?*
— Il s'appelle l'orgueil (q. 162).

— *Qu'entendez-vous par l'orgueil ?*
— J'entends ce vice spécial, et en quelque sorte général aussi, qui, au mépris de Dieu et de la règle de subordination établie par lui dans son œuvre ou dans son domaine, entend dominer sur tout et se préférer à tout, se considérant, en excellence, supérieur à tout (q. 162, a. 1, 2).

— *Pourquoi dites-vous que ce vice est spécial et en quelque sorte général aussi ?*
— Parce qu'il a un objet propre et distinct, qui est la propre excellence ; et que l'amour ou la recherche de cette propre excellence, au mépris de Dieu et de la règle établie par lui, amène l'homme à commettre tous les autres péchés (*ibid.*).

— *Ce péché est-il un grand péché ?*
— Il est le plus grand de tous les péchés, en raison du mépris de Dieu, qu'il implique directement ; et il donne, de ce chef, leur plus grande gravité à tous les autres péchés, quelque graves qu'ils soient déjà par eux-mêmes (q. 162, a. 6).

— *L'orgueil est-il le premier de tous les péchés ?*
— Oui, l'orgueil est le premier de tous les péchés ; car c'est lui, toujours en raison du mépris de Dieu qu'il implique, qui achève et complète la raison de péché en tous les autres, pour autant qu'ils font que l'homme se détourne de Dieu : de telle sorte qu'aucun péché grave ne peut exister, qu'il n'implique ou ne présuppose l'orgueil, bien qu'il ne soit pas toujours en lui-même, ou quant au motif qui le spécifie, un péché d'orgueil (q. 162, a. 7).

— *L'orgueil est-il un péché capital ?*
— L'orgueil est plus qu'un péché capital ; car il est la tête ou le roi de tous les péchés et de tous les vices (q. 162, a. 8).

— Est-ce du péché d'orgueil que péchèrent nos premiers parents dans leur premier péché ?

— Oui, c'est du péché d'orgueil que péchèrent nos premiers parents dans leur premier péché, comme c'était aussi du péché d'orgueil qu'avaient péché les mauvais anges dans le ciel (q. 163, a. 1).

— Mais n'est-ce pas plutôt de la gourmandise, ou de la désobéissance, ou d'une vaine curiosité à l'endroit de la science, ou d'un manque de foi à la parole de Dieu, que péchèrent Adam et Ève dans leur premier péché ?

— Tous ces péchés, qui ont pu se trouver, en effet, dans le péché de nos premiers parents, ne furent qu'une conséquence du péché d'orgueil, sans lequel aucun autre ne pouvait être commis (q. 163, a. 1).

— Pourquoi dites-vous que, sans le péché d'orgueil, aucun autre péché ne pouvait être commis par nos premiers parents ?

— Parce que leur état d'intégrité faisait que tout en eux était parfaitement soumis et subordonné, tant que leur esprit demeurait lui-même soumis à Dieu ; et que leur esprit ne peut se soustraire à Dieu que pour un motif d'orgueil, voulant se donner une excellence qui ne leur était point due (q. 163, a. 1, 2).

— Le péché de naturalisme et de laïcisme qui règne un peu partout aujourd'hui, surtout depuis la Réforme protestante, la Renaissance

païenne, et la Révolution impie du XVIII^e^ siècle, n'est-il pas, lui aussi, tout spécialement, un péché d'orgueil ?
— Oui ; et c'est ce qui en fait l'exceptionnelle gravité ; car il est une imitation du mépris et de la révolte qui furent d'abord le péché de Satan ou des mauvais anges, et ensuite le péché de nos premiers parents.

55. La studiosité ; vice opposé : la curiosité

— *Qu'entendez-vous par la studiosité, qui est la seconde des vertus annexes à la tempérance, sous le nom ou l'influence de la modestie ?*
— J'entends cette vertu qui modère, dans l'homme, conformément à la droite raison, le désir de connaître ou d'apprendre (q. 166, a. 1).

— *Et comment s'appelle le vice qui lui est opposé ?*
— Il s'appelle : la curiosité (q. 167).

— *Qu'est-ce donc que la curiosité ?*
— La curiosité est le désir désordonné de connaître ou savoir ce qui n'est pas de sa compétence, ou qu'il peut y avoir du danger à savoir et à connaître, en raison de sa faiblesse (q. 167, a. 1, 2).

— *Peut-on facilement pécher par curiosité ?*
— Oui ; le péché de curiosité peut se produire et se produit très fréquemment, soit dans l'ordre de toute connaissance en général, soit dans l'ordre plus spécial de la connaissance qui peut intéresser les sens ou les passions (q. 167, a. 1, 2).

— *Est-ce à ce péché qu'appartient le désir immodéré de lire, surtout de lire des feuilletons et des romans ? ou encore d'assister à des fêtes profanes, à des spectacles, tels que le théâtre, le cinéma, et autres choses de ce genre ?*
— Oui ; c'est au péché de curiosité que tout cela peut appartenir, en même temps d'ailleurs qu'au péché de sensualité ou de luxure ; et l'on ne saurait trop s'appliquer à y porter remède.

56. La modestie extérieure

— *Quelle est la dernière des vertus annexes qui se rattachent à la tempérance, sous le nom général de modestie ?*
— C'est la vertu spéciale de modestie, qui s'appelle de ce nom, dans son sens strict (q. 167-170).

— *Qu'entendez-vous par cette vertu ?*

— J'entends ce fini de perfection dans les dispositions affectives du sujet, qui fait que tout, dans son extérieur, qu'il s'agisse de ses mouvements ou de ses gestes, de ses paroles, du ton de la voix, de sa tenue ou de son attitude ou de son maintien, est ce que tout cela doit être selon qu'il convient à la personne, au milieu, à l'état, à l'action qui se fait, de telle sorte que rien ne détonne ou ne heurte et que tout, dans cet extérieur du sujet, apparaisse d'une souveraine et parfaite harmonie : auquel titre la vertu de modestie se rattache à l'affabilité ou à l'amitié et à la vérité (q. 168, a. 1).

— *Faut-il attribuer à la vertu de modestie ce qui peut avoir trait au jeu ou au divertissement et à la récréation dans l'économie de la vie humaine ?*
— Oui ; et cette vertu prend même, alors, un nom spécial, qui est celui d'*eutrapélie*, ou de vertu qui fait qu'on joue ou qu'on se divertit ou qu'on se récrée comme il convient, évitant, d'une part, l'excès, et, de l'autre, le défaut contraire (q. 168, a. 2-4).

— *La modestie comprend-elle aussi ce qui a trait à la mise extérieure ou au vêtement ?*
— Oui ; la modestie s'étend aussi à ce qui touche au vêtement ou à la mise extérieure ; et c'est même alors qu'elle prend, dans son sens tout à fait strict, le nom de modestie (q. 169).

— *Et que fait la vertu de modestie à ce sujet ?*

— Elle fait que le mouvement affectif intérieur est ce qu'il doit être à l'endroit de la mise extérieure ou du vêtement ; et qu'on y garde cette mesure parfaite, qui exclut tout ensemble la recherche outrée et la négligence déplacée (q. 169, a. 1).

— *Est-ce contre cette vertu de modestie que pèchent tout spécialement les personnes du monde qui ne gardent aucune mesure dans les excès de ce qu'on appelle la mode, et qui peuvent devenir par là une occasion de péché autour d'elles ?*
— Oui ; c'est tout spécialement contre la vertu de modestie, en même temps d'ailleurs que contre la chasteté, que pèchent ces sortes de personnes ; et l'on ne saurait trop blâmer les excès qui se commettent dans ce sens (q. 169, a. 2).

57. Du don qui correspond à la vertu de tempérance

— *Parmi les dons du Saint-Esprit, en est-il quelqu'un qui corresponde à la vertu de tempérance ?*
— Oui, c'est le don de crainte (q. 166, a. 1, ad 3).

— *Mais n'a-t-il pas été dit plus haut que le don de crainte correspond à la vertu théologale d'espérance ?*

— Le don de crainte, en effet, correspond tout ensemble à la vertu théologale d'espérance et à la vertu cardinale de tempérance ; mais non sous le même aspect ou au même titre (*ibid*.).

— *En quoi consiste cette différence ?*
— Elle consiste en ce que le don de crainte correspond à la vertu théologale d'espérance, selon que l'homme révère Dieu directement en raison de son infinie grandeur et évite de l'offenser ; et il correspond à la vertu cardinale de tempérance, en ce que la révérence ou le respect qu'il inspire à l'endroit de la grandeur de Dieu fait qu'on évite ces choses-là qui portent le plus à offenser Dieu et qui sont les plaisirs des sens (*ibid*.).

— *Mais la vertu de tempérance ne portait-elle pas déjà à éviter cela ?*
— Oui, mais dans une mesure sans comparaison moins parfaite : car elle ne porte à le laisser que dans une mesure ou selon un mode qui est le fruit de l'homme agissant par lui-même à la lumière de la raison ou de la foi, tandis que le don de crainte le fait éviter dans la mesure ou selon le mode qui est le fruit de l'Esprit-Saint lui-même personnellement, mouvant l'homme par son action toute-puissante, et l'amenant, en raison du respect ou de la révérence que lui inspire la majesté divine, à *tenir pour du fumier* les plaisirs des sens et tout ce qui s'y rattache.

58. Préceptes relatifs à la tempérance et à ses parties

— *Y a-t-il, dans la loi divine, quelque précepte qui ait trait à la tempérance ?*
— Oui, nous trouvons dans le Décalogue lui-même deux préceptes qui ont trait à la vertu de tempérance (q. 170).

— *Quels sont ces deux préceptes ?*
— Ce sont le sixième et le neuvième préceptes : *Tu ne commettras point d'adultère* ; — *tu ne convoiteras point la femme de ton prochain.*

— *Pourquoi n'est-il parlé que de l'adultère ; et pourquoi, au sujet de l'adultère, y a-t-il deux préceptes distincts dans le Décalogue ?*
— Parce que de tout ce qui a trait à la tempérance, l'adultère est ce qui intéresse le plus les rapports de l'homme avec le prochain, notamment du point de vue de la justice, qui est celui des préceptes du Décalogue ; et s'il est donné deux préceptes distincts à ce sujet, c'est en raison de l'importance qu'il y a à arrêter jusque dans sa première source le grand mal de l'adultère (q. 170, a. 1).

— *Y a-t-il, parmi les préceptes du Décalogue, quelque précepte qui ait trait aux parties de la tempérance ?*

— Non, il n'y a pas de précepte qui ait trait directement à ces parties ; car elles n'intéressent point par elles-mêmes les rapports de l'homme à l'endroit de Dieu ou du prochain. Toutefois ces diverses parties sont touchées indirectement en raison de leurs effets, soit dans les préceptes de la première table, soit dans ceux de la seconde. C'est, en effet, en raison de l'orgueil que l'homme ne rend pas à Dieu ou au prochain les hommages ou le culte qu'il leur dit ; et c'est en raison de la colère, opposée à la mansuétude, que l'homme s'attaque à la personne du prochain jusqu'à attenter à sa vie, dans l'homicide (q. 170, a. 2).

— *Pour ce qui est du côté positif des préceptes relatifs soit à la tempérance, soit à ses parties, était-il à propos qu'on le trouve marqué dans le Décalogue ?*
— Non ; parce que le Décalogue devait contenir seulement les premiers préceptes de la loi divine applicables à tous les hommes dans tous les temps ; et que ce qui a trait au côté positif de ces vertus, comme l'abstinence ou le mode extérieur de parler, d'agir, de se tenir, et le reste, peut varier beaucoup selon les divers hommes, dans les divers temps et dans les divers lieux (q. 170, a. 1, ad 3).

— *A qui appartient-il de déterminer ces choses, avec une autorité spéciale, dans la loi nouvelle ?*
— C'est à l'Église qu'il appartient de fixer là-dessus, par des préceptes adaptés, la conduite des fidèles.

— *N'y a-t-il pas, dans les explications de la loi divine que contient l'Écriture sainte, une invite spéciale, sous forme de prière, à s'appuyer sur le don de crainte selon qu'il correspond à la tempérance ?*

— Oui, c'est le beau texte du psaume 118, verset 120 : *Confige timore tuo carnes meas* ; *Que votre crainte achève d'exterminer en moi les révoltes de ma chair.*

59. Suffisance des vertus et leur rôle. – Double vie : active et contemplative ; l'état de perfection. – La vie religieuse : les familles religieuses dans l'Église

— *Avons-nous maintenant la connaissance suffisante de toutes les vertus que l'homme peut être appelé à pratiquer en vue du ciel à conquérir ; et des vices qu'il doit éviter pour ne pas s'exposer à perdre le ciel et à tomber dans l'enfer ?*

— Oui, nous avons maintenant cette connaissance suffisante. Car nous connaissons les trois grandes vertus de foi, d'espérance et de charité, qui permettent à l'homme d'atteindre sa fin dernière surnaturelle comme il doit l'atteindre sur cette terre pour qu'elle dirige et commande sa vie morale. Nous

connaissons aussi les quatre grandes vertus morales ou cardinales, qui sont la prudence, la justice, la force et la tempérance avec toutes leurs annexes, considérées non seulement dans l'ordre naturel ou sous leur raison de vertus acquises, mais plus encore dans l'ordre surnaturel ou sous leur raison de vertus infuses proportionnées aux vertus théologales, qui permettent à l'homme de tout ordonner dans sa vie morale soit à l'égard d'autrui, soit à l'égard de lui-même, comme il le doit pour être en harmonie avec sa fin surnaturelle en toutes choses. Si bien qu'il suffit à l'homme de pratiquer toutes ces vertus, en liaison avec les dons qui leur correspondent, pour être sûr d'obtenir la vision de Dieu que nous savons devoir être sa béatitude au ciel durant toute l'éternité ; avec ceci seulement que, s'il vient à pécher contre l'une quelconque de ces vertus, il faudra que par une nouvelle vertu dont nous parlerons dans la *Troisième Partie*, et qui sera la pénitence, il satisfasse pour son péché, en union avec la satisfaction de Jésus-Christ.

— *La mise en œuvre de cet ensemble des vertus et des dons, qui constitue, à vrai dire, la vie de l'homme sur cette terre, ne peut-elle pas se présenter sous deux formes qui seront distinctes et même en quelque sorte séparées ?*
— Oui, et ces deux formes sont ce qu'on appelle la vie contemplative et la vie active (q. 179-182).

— *Qu'entendez-vous par la vie contemplative ?*

— J'entends cette forme de vie, où l'homme, ayant l'âme au repos du côté des passions vicieuses et du côté du tumulte des actions extérieures, sous le coup de l'amour qu'il a pour Dieu, passe son temps, dans la mesure du possible sur cette terre, à le contempler en lui-même ou dans ses œuvres, jouissant de la vision du Dieu qu'il aime, et trouvant dans cette fruition de Dieu, au plus haut point, sa perfection, qui le fait vivre séparé de quelque autre chose que ce puisse être en dehors de Dieu seul (q. 180, a. 1-8).

— *Cette vie contemplative suppose-t-elle toutes les vertus ?*
— Oui ; cette vie contemplative suppose toutes les vertus et concourt à les parfaire ; mais elle-même consiste dans une certaine action propre où interviennent toutes les vertus intellectuelles et théologales, demeurant toujours, au plus haut point, à la merci de l'action personnelle de l'Esprit-Saint par l'entremise des dons (q. 180, a. 2).

— *Et la vie active, que comprend-elle ?*
— La vie active comprend proprement tous les actes des vertus morales et très spécialement les actes de la vertu de prudence ; parce que son objet propre est la disposition en elles-mêmes et selon qu'il convient à l'ordre de la vie présente, dans les nécessités de cette vie terrestre, de toutes les choses qui ont trait à cette vie (q. 181, a. 1-4).

— *De ces deux vies, quelle est la plus parfaite ?*

— La plus parfaite est incontestablement la vie contemplative, car c'est elle qui donne, sur cette terre, comme un avant-goût du ciel (q. 182, a. 1).

— *Chacune de ces deux vies, ou la mise en œuvre des vertus et des dons qu'elles impliquent, ne peuvent-elles pas se trouver comme dans une double condition parmi les hommes ?*
— Oui ; elles peuvent se trouver selon la condition commune ; ou comme placées dans un état de perfection.

— *Qu'entendez-vous par l'état de perfection ?*
— J'entends une certaine condition de vie qui fait que l'homme se trouve placé, d'une manière fixe et permanente ou immuable, hors des liens qui le rendent esclave des nécessités de la vie présente, et le constitue libre de vaquer exclusivement, et selon tout lui-même, aux choses de Dieu ou de la divine charité (q. 183, a. 1, 4).

— *Cet état de perfection est-il la même chose que la perfection elle-même ?*
— Non ; car la perfection consiste en quelque chose d'intérieur ; tandis que l'état de perfection dont nous parlons consiste dans une condition de vie qui se considère plutôt en raison d'un ensemble d'actes extérieurs (q. 184, a. 1).

— *Peut-on avoir la perfection des vertus et des dons ou de la vie de charité divine, sans être dans l'état de perfection ; et, inversement,*

peut-on être dans l'état de perfection, sans avoir la perfection de la charité ?
— Oui, ces deux choses-là sont possibles (q. 184, a. 4).

— *Pourquoi donc recourir à l'état de perfection ?*
— Parce que, de soi, l'état de perfection facilite excellemment l'acquisition de la perfection elle-même ; et que, généralement, c'est dans l'état de perfection que la perfection se trouve.

— *Qu'est-ce donc qui constitue l'état de perfection ?*
— C'est le fait de s'obliger à perpétuité, sous une certaine forme solennelle, aux choses qui sont de la perfection en tant qu'elles touchent à l'organisation extérieure de sa vie (q. 184, a. 4).

— *Et qui donc se trouve dans cet état de perfection ?*
— Ce sont les évêques et les religieux (q. 184, a. 5).

— *Pourquoi dites-vous que les évêques sont dans l'état de perfection ?*
— Parce que les évêques, au moment où ils assument l'office ou le devoir pastoral, s'obligent à donner leur vie pour leurs ouailles, et que cela se fait avec la solennité de la consécration (q. 184, a. 6).

— *Et pour les religieux, qu'est-ce qui fait donc qu'ils sont dans l'état de perfection ?*
— C'est qu'ils s'astreignent, sous forme de vœu perpétuel, à laisser de côté les choses du siècle, dont ils pourraient user

licitement, afin de vaquer plus librement aux choses de Dieu ; et qu'ils font cela avec une certaine solennité de profession ou de bénédiction (q. 184, a. 5).

— *De ces deux états de perfection, quel est le plus parfait ?*
— C'est celui des évêques (q. 184, a. 7).

— *Pourquoi dites-vous que l'état de perfection qui est celui des évêques est plus parfait que celui des religieux ?*
— Parce qu'il est ordonné à ce dernier comme celui qui donne est ordonné à celui qui reçoit. Les évêques, en effet, doivent, par état, posséder la perfection que les religieux tendent, par état, à acquérir (q. 184, a. 7).

— *Comment les religieux tendent-ils, par état, à acquérir la perfection ?*
— Les religieux tendent, par état, à acquérir la perfection, selon qu'ils se trouvent, en raison des trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, comme dans l'heureuse impossibilité de pécher et dans l'heureuse nécessité de bien agir en toutes choses (q. 186, a. 1-10).

— *Ces trois vœux sont-ils essentiels à l'état de perfection qui est celui des religieux ?*
— Oui ; ces trois vœux sont essentiels à l'état de perfection qui est celui des religieux ; de telle sorte que sans eux l'état religieux ne saurait exister (q. 186, a. 2-7).

— *Peut-il y avoir diversité de familles religieuses ayant, toutes, les conditions essentielles de l'état religieux ?*
— Oui ; il peut y avoir diversité de familles religieuses ayant, toutes, les conditions essentielles de l'état religieux (q. 188).

— *En quoi consistera la diversité des familles religieuses, alors qu'elles conviennent toutes dans les conditions essentielles de l'état religieux ?*
— Elle consistera en ce qu'il est diverses choses dans lesquelles l'homme peut se vouer totalement au service de Dieu ; et que l'homme peut se disposer à cela de diverses manières ou selon des exercices divers (q. 188, a. 1).

— *Quels sont les deux grands genres de familles religieuses ?*
— Les deux grands genres de familles religieuses sont ceux qui se tirent dans deux grandes conditions de vie dont nous avons parlé et qui sont la vie contemplative et la vie active (q. 188, a. 2-6).

— *Il y a donc des familles religieuses qui sont de vie active et d'autres qui sont de vie contemplative ?*
— Oui ; il y a des familles religieuses qui sont de vie active et d'autres qui sont de vie contemplative.

— *Qu'entendez-vous par les familles religieuses de vie active ?*

— J'entends ces familles religieuses où la plus grande part des actions des sujets qui les composent est ordonnée à servir le prochain en vue de Dieu (q. 188, a. 2).

— *Et qu'entendez-vous par les familles religieuses de vie contemplative ?*
— J'entends ces familles religieuses où la totalité des actions des sujets qui les composent est ordonnée au service de Dieu en lui-même (q. 188, a. 2, ad 2).

— *De ces deux sortes de familles religieuses, quelles sont les plus parfaites ?*
— Ce sont celles de vie contemplative ; avec ceci pourtant que les plus parfaites de toutes sont celles dont la part principale est vouée à la contemplation des choses divines ou au culte et au service de Dieu en lui-même, mais pour déverser ensuite sur le prochain le trop-plein de leur contemplation et l'attirer lui aussi au culte et au service de Dieu (a. 188, a. 6).

— *Cette existence des diverses familles religieuses dans l'Église et au milieu du monde est-elle un très grand bien ?*
— Il n'est rien de plus excellent que cette existence des diverses familles religieuses dans l'Église et au milieu du monde ; car, outre qu'elles constituent les foyers choisis où se pratiquent, dans leur plus grande perfection, toutes les vertus, elles ont pour effet de contribuer au plus grand bien de l'humanité par leurs

œuvres de charité ou d'apostolat et par leur vie d'immolation à Dieu.

— *D'où vient aux familles religieuses, dans l'Église, cette excellence qui est la leur en ce qui touche à la pratique de toutes les vertus portées jusqu'à leur plus haute perfection ?*
— Cette excellence leur vient de ce qu'elles s'appliquent ostensiblement et par vocation ou d'office à marcher dans la vie où tout homme quel qu'il soit doit marcher pour pratiquer ces mêmes vertus et atteindre le bonheur du ciel.

— *Quelle est cette vie hors de laquelle aucune marche vers Dieu par la vraie pratique des vertus ne sera jamais possible ?*
— Cette voie n'est autre que Jésus-Christ ou le mystère même du Verbe fait chair. C'est de lui qu'il nous reste à nous occuper maintenant ; et son étude va faire l'objet de notre Troisième Partie.

Troisième partie
Jésus-Christ
(La voie du retour de l'homme à Dieu)

1. Le mystère de Jésus-Christ ou du Verbe fait chair pour ramener l'homme à Dieu

— *Qu'entendez-vous par le mystère de Jésus-Christ ou du Verbe fait chair ?*

— J'entends le fait, absolument incompréhensible pour nous sur cette terre, de la seconde personne de la très Sainte Trinité, le Verbe ou le Fils unique de Dieu qui, étant de toute éternité, avec son Père et l'Esprit-Saint, le même seul et unique vrai Dieu, par qui toutes choses ont été créées, et qui les gouverne en souverain maître, est venu, dans le temps, sur notre terre, par son incarnation dans le sein de la Vierge Marie, de laquelle il est né ; a vécu de notre vie mortelle ; a évangélisé le peuple juif de la Palestine auquel il était personnellement envoyé par son Père ; a été méconnu par ce peuple, trahi et livré au gouverneur romain Ponce-Pilate, condamné et mis à mort sur une croix ; a été enseveli ; est descendu aux enfers ; est ressuscité d'entre les morts, le troisième jour ; est monté au ciel, quarante jours après ; est assis à la droite de Dieu le Père, d'où il gouverne son Église,

établie par lui sur la terre, à laquelle il a envoyé son Esprit, qui est aussi l'Esprit du Père, sanctifiant cette Église par les sacrements de sa grâce et la préparant ainsi à sa seconde venue de la fin des temps, où il jugera les vivants et les morts, ayant fait sortir ceux-ci de leurs tombeaux, pour établir la séparation définitive des bons, qu'il prendra avec lui dans le royaume de son Père, – où il leur assurera une vie éternelle, – d'avec les méchants, qu'il chassera, maudits par lui et condamnés aux supplices d'un feu éternel.

2. Convenance, nécessité, harmonie de l'incarnation

— *Cette venue du Fils de Dieu sur notre terre, par son incarnation, est-elle en harmonie avec ce que nous savons de Dieu ?*
— Oui ; rien ne pouvait être plus en harmonie avec ce que nous savons de Dieu que cette venue du Fils de Dieu sur notre terre par son incarnation. Car nous savons de Dieu qu'il est la bonté même ou le bien souverain. D'autre part, le propre du bien ou de la bonté est de se communiquer. Et Dieu ne pouvait se communiquer à la créature d'une façon plus merveilleuse que par le mystère de son incarnation (q. 1, a. 1).

— *Cette incarnation du Fils de Dieu était-elle chose nécessaire ?*

— Non ; considérée en elle-même, cette incarnation du Fils de Dieu n'était aucunement nécessaire ; mais, étant donnée la chute du genre humain par le premier péché du premier homme, si Dieu voulait relever le genre humain de la manière la plus parfaite et la plus harmonieuse, et surtout s'il voulait que satisfaction pleine et entière fût donnée pour ce péché, il fallait de toute nécessité qu'un Dieu-homme se chargeât de ce péché et fît réparation (q. 1, a. 2).

— *C'est donc en raison du péché de l'homme et pour le réparer, que le Fils de Dieu s'est incarné ?*
— Oui, c'est en raison du péché de l'homme et pour le réparer, que le Fils de Dieu s'est incarné (q. 1, a. 3, 4).

— *Mais alors pourquoi le Fils de Dieu ne s'est-il pas incarné tout de suite après la chute du premier homme ?*
— Parce qu'il fallait que le genre humain prît conscience de sa misère et du besoin qu'il avait d'un Dieu-Sauveur ; et aussi pour que ce Dieu-Sauveur pût être précédé d'une longue suite de prophètes annonçant et préparant sa venue (q. 1, a. 5, 6).

— *En quoi consiste cette incarnation du Fils de Dieu considérée en elle-même ?*
— Elle consiste en ce que la nature divine et la nature humaine, gardant chacune tout ce qui leur appartient en propre, ont été substantiellement et indissolublement unies dans l'unité d'une

seule et même personne divine, qui est la personne du Fils de Dieu (q. 2, a. 1-6).

— Pourquoi est-ce dans la personne du Fils, plutôt que dans celle du Père ou de l'Esprit-Saint, que s'est accomplie l'union de l'incarnation ?

— Parce que les propriétés du Fils, en Dieu, qui a la raison de Verbe, et à qui convient par appropriation tout ce qui se rapporte à la sagesse, par qui Dieu avait créé toutes choses, faisaient qu'il était en particulière harmonie avec le mystère de la restauration du genre humain déchu ; et aussi parce que, venant du Père, il pouvait être envoyé par lui, et, ensuite, à son tour, nous envoyer son Esprit, comme fruit de sa rédemption (q. 3, a. 8).

3. Ce que le Fils de Dieu a pris et s'est uni de nous dans son incarnation

— Quand nous disons que le Fils de Dieu s'est incarné, ou que le Verbe s'est fait chair, ou qu'il s'est fait homme, que signifient ces divers termes, en ce qui touche à ce que le Verbe ou le Fils de Dieu a pris de nous pour se l'unir dans sa personne ?

— Toutes ces expressions signifient que le Verbe ou le Fils de Dieu a pris, pour se l'unir dans sa personne, notre nature humaine, telle qu'elle se trouve réalisée dans son être individuel parmi les descendants du premier homme après son péché (q. 4, a. 1-6).

— *S'ensuit-il qu'il y ait dans le Verbe incarné ou le Fils de Dieu fait homme, un individu humain ?*
— Nullement. Il y a en lui une nature humaine individuée, mais non un individu humain ou une personne humaine, car cette nature est individuée en la seule et unique personne du Verbe ou du Fils de Dieu (q. 4, a. 3).

— *Cette nature humaine que s'est unie, dans sa propre personne, le Fils de Dieu, est-elle, dans ses deux parties essentielles, exactement ce qu'est la nature humaine en chacun de nous ?*
— Oui ; la nature humaine que s'est unie, dans sa propre personne, le Fils de Dieu, est, dans ses deux parties essentielles, exactement ce qu'est la nature humaine en chacun de nous (q. 5, a. 1-4).

— *Le Fils de Dieu incarné a donc un corps semblable au nôtre, en chair et en os comme le nôtre, avec les mêmes membres, les mêmes sens, les mêmes organes ?*
— Oui, le Fils de Dieu incarné a un corps semblable au nôtre, en chair et en os comme le nôtre, avec les mêmes membres, les mêmes sens, les mêmes organes (q. 5, a. 1, 2).

— A-t-il aussi une âme comme la nôtre, avec ses mêmes parties, ses mêmes facultés, y compris notre intelligence et notre volonté ?
— Oui, il a aussi une âme comme la nôtre, avec ses mêmes parties, ses mêmes facultés, y compris notre intelligence et notre volonté, telle en un mot que nous l'avons décrite, quand nous avons étudié notre nature, œuvre de Dieu (q. 5, a. 3, 4).

— Est-ce en même temps que le Fils de Dieu s'est uni toutes les parties qui constituent la nature humaine individuée, dans son essence et dans son intégrité ?
— Oui, c'est en même temps que le Fils de Dieu s'est uni toutes les parties qui constituent la nature humaine individuée, dans son essence et dans son intégrité ; mais il se les est unies dans un certain ordre (q. 6, a. 1-6).

— Quel est cet ordre dans lequel le Fils de Dieu s'est uni la nature humaine et ses parties ?
— Il consiste en ce que le Fils de Dieu a pris le corps et toutes ses parties en raison de l'âme ; l'âme et ses autres puissances, en raison de l'esprit ; et le corps, l'âme et l'esprit, en raison de la nature humaine que tout cela constitue dans son essence et dans son intégrité (q. 6, a. 1-5).

— L'union de la nature humaine et de toutes ses parties à la personne du Fils de Dieu a-t-elle été faite directement et immédiatement, sans

qu'il y ait aucune réalité créée qui s'interpose entre cette nature et ses parties et la personne du Fils de Dieu ?

— Oui, c'est directement et immédiatement qu'a été faite l'union de la nature humaine et de toutes ses parties à la personne du Fils de Dieu, sans qu'il y ait aucune réalité créée, non pas même d'ordre gratuit, qui s'interpose entre cette nature et ses parties et la personne du Fils de Dieu, précisément parce que cette union a pour terme l'être même de la personne du Fils de Dieu communiqué à cette nature humaine et à toutes ses parties (q. 6, a. 6).

4. Des privilèges ou des prérogatives dont le Fils de Dieu a voulu que fût gratifiée la nature humaine qu'il s'est unie dans son incarnation ; grâce habituelle ou sanctifiante ; vertus ; dons du Saint-Esprit ; grâces gratuitement données

— N'y a-t-il pas cependant, dans la nature humaine unie à la personne du Fils de Dieu, et dans les facultés de son âme, des réalités créées d'ordre gratuit qui l'unissent à Dieu ?

— Oui, ces réalités créées d'ordre gratuit se trouvent dans la nature humaine unie à la personne du Fils de Dieu et dans les facultés de son âme ; mais ce n'est point pour l'unir à la personne du Fils de Dieu ; elles sont, au contraire, une suite de cette union et comme exigées par son excellence absolument transcendante (q. 6, a. 6).

— Quelles sont ces réalités créées d'ordre gratuit qui se trouvent ou se sont trouvées dans la nature humaine unie à la personne du Fils de Dieu, étant une suite de cette union et comme exigées par son excellence absolument transcendante ?

— Ce sont : d'abord, dans l'essence de son âme, la grâce habituelle ; puis, dans ses facultés : toutes les vertus, sauf la foi et l'espérance ; tous les dons du Saint-Esprit ; toutes les grâces gratuitement données, qui ont pour but ou pour objet la manifestation de la vérité divine au monde, sans en excepter la prophétie en ce qu'elle implique d'état prophétique proprement dit (q. 7, a. 1-8).

— Quel était et quel est le rôle de la grâce habituelle se trouvant dans l'essence de l'âme unie au Fils de Dieu dans sa personne ?

— Ce rôle était, et continuera d'être pendant toute l'éternité, de rendre cette âme par participation, ce qu'est, en elle-même, la nature divine par essence ; et de permettre cette âme d'avoir,

dérivant dans ses facultés, ces principes d'action divine que sont les vertus et les dons (q. 7, a. 1).

— *Pourquoi dites-vous que l'âme humaine, unie au Fils de Dieu dans sa personne, dut avoir toutes les vertus, sauf la foi et l'espérance ?*
— Parce que ces deux vertus ont quelque chose d'imparfait qui était incompatible avec la perfection de l'âme humaine unie au Fils de Dieu dans sa personne (q. 7, a. 3, 4).

— *En quoi consiste cette imperfection ?*
— En ce que la foi suppose qu'on ne voit pas ce que l'on croit, et que l'espérance porte sur Dieu, non encore possédé par la claire vision béatifique (*ibid.*).

— *Qu'entendez-vous par les grâces gratuitement données, qui ont pour but ou pour objet la manifestation de la vérité divine au monde, et qui durent être dans la nature humaine unie au Fils de Dieu dans sa personne ?*
— J'entends ces privilèges, marqués par saint Paul dans la première épître aux Corinthiens, chapitre 12, verset 8 et sq., et qui sont : la foi, la sagesse, la science, la grâce des guérisons, l'accomplissement des prodiges, la prophétie, le discernement des esprits, la diversité des langues, l'interprétation des discours (q. 7, a. 7).

— La foi, grâce gratuitement donnée, est-elle autre chose que la vertu de foi ?

— Oui ; il s'agit là d'une certaine certitude suréminente en ce qui touche aux vérités divines, qui rend quelqu'un apte à instruire les autres de ces vérités (I-II, q. 111, a. 4, ad 2).

— Et la sagesse et la science, marquées au nombre de grâces gratuitement données, sont-elles autre chose que les vertus intellectuelles ou les dons du Saint-Esprit qu'on appelle des mêmes noms ?

— Oui, elles désignent une certaine abondance de science et de sagesse qui fait que le sujet qui les reçoit peut non seulement en lui-même avoir des pensées justes sur les choses divines, mais aussi instruire les autres et réfuter les adversaires (I-II, q. 111, a. 4, ad 4).

— Le Fils de Dieu vivant sur cette terre a-t-il usé de la grâce gratuitement donnée qui s'appelle la diversité des langues ?

— Le Fils de Dieu vivant sur cette terre n'eut pas à user de cette grâce gratuitement donnée, n'ayant exercé son ministère d'apostolat que parmi les juifs ou parmi ceux qui avaient la même langue ; mais il possédait excellemment cette grâce comme toutes les autres et aurait pu en user s'il avait eu l'occasion de le faire (q. 7, a. 7, ad 3).

— Qu'entendez-vous quand vous dites que le Fils de Dieu incarné eut dans sa nature humaine la grâce de la prophétie même en ce qu'elle implique d'état prophétique proprement dit ?

— J'entends signifier par là que le Fils de Dieu, pendant sa vie sur cette terre, vivait de notre vie à nous, et, à ce titre, était éloigné des choses du ciel dont il nous parlait ; bien que, par la partie supérieure de son âme, il vécût au sein des mystères de Dieu dont il avait la pleine vue et la possession actuelle. C'est qu'en effet le propre du prophète est de parler de choses qui sont éloignées et non à la portée de la vue de ceux à qui il les annonce et au milieu desquels il vit (q. 7, a. 8).

— Dans quels rapports se trouvent les grâces gratuitement données, avec la grâce habituelle ou sanctifiante et les vertus et les dons qui l'accompagnent ?

— La grâce habituelle ou sanctifiante et les vertus et les dons qui l'accompagnent, ont pour objet de sanctifier le sujet en qui elles se trouvent ; tandis que les grâces gratuitement données, sont en vue de l'apostolat à exercer auprès des autres (I-II, q. 111, a. 1 et 4).

— Ces deux sortes de grâces peuvent-elles être séparées ?

— Oui ; puisque toutes les âmes justes ou saintes ont la grâce habituelle ou sanctifiante avec les vertus et les dons qui l'accompagnent ; et que les grâces gratuitement données ne sont le partage que de ceux qui ont un ministère à remplir auprès des autres. De plus, bien que, pour ces derniers, les deux sortes de

grâces soient ordinairement jointes, elles peuvent être séparées, comme c'était le cas de Judas, qui était un démon, et qui cependant avait les grâces gratuitement données conférées aux apôtres.

— *Dans la nature humaine que le Fils de Dieu s'était unie dans sa propre personne, toutes ces sortes de grâces étaient-elles jointes ensemble et portées à leur plus haut degré de perfection ?*
— Oui ; dans la nature humaine que le Fils de Dieu s'était unie dans sa propre personne, toutes ces sortes de grâces étaient jointes ensemble et portées à leur plus haut degré de perfection (q. 7, a. 1, 8).

— *Pourquoi en fut-il ainsi chez lui ?*
— Parce qu'il était d'une dignité personnelle infinie ; et qu'il devait être le Docteur par excellence des choses de la foi (q. 7, a. 7).

5. La plénitude de la grâce qui fut dans la nature humaine du Fils de Dieu incarné

— Devenons-nous dire que, dans la nature humaine que le Fils de Dieu s'est unie dans sa propre personne, la grâce s'est trouvée selon toute sa plénitude ?

— Oui, dans la nature humaine que le Fils de Dieu s'est unie dans sa propre personne, la grâce s'est trouvée dans toute sa plénitude : en ce sens qu'il n'est rien qui se rapporte à l'ordre de la grâce qui ne s'y soit trouvé ; et que tout cela s'y est trouvé au plus haut degré qui fût possible, dans l'ordre actuel de la grâce (q. 7, a. 9).

— Cette plénitude de grâce est-elle tout à fait propre à la nature humaine dans la personne du Fils de Dieu ?

— Oui ; elle lui est tout à fait propre : car elle vient de la proximité de cette nature à la nature divine, source de la grâce, dans la même personne du Fils de Dieu, et du rôle que devait avoir le Fils de Dieu vivant dans cette nature humaine, rôle qui consisterait à répandre lui-même, en tous les hommes, le trop-plein de la grâce existant en lui (q. 7, a. 10).

— Pouvons-nous dire que la grâce conférée à la nature humaine unie au Fils de Dieu dans sa propre personne, fut une grâce infinie ?

— Oui ; on peut le dire en un certain sens. Car s'il s'agit de la grâce d'union, elle est infinie au sens pur et simple, n'étant pas autre chose que le fait, pour cette nature humaine, d'être unie à la nature divine elle-même dans l'unique personne du Fils de Dieu. Et s'il s'agit de la grâce habituelle avec tout ce qui l'accompagne, elle n'a pas de limite dans l'ordre actuel de la

grâce, ou par rapport à tous les autres qui la participent, bien qu'en elle-même elle soit quelque chose de créé, et, par suite, quelque chose de fini (q. 7, a. 11).

— *Cette grâce, ainsi entendue, peut-elle être augmentée dans la nature humaine que le Fils de Dieu s'est unie dans sa propre personne ?*
— Cette grâce pourrait être augmentée, à ne considérer que la puissance de Dieu qui est infinie ; mais, à considérer l'ordre actuel de la grâce tel que Dieu l'a établi, cette grâce ne peut pas être augmentée (q. 7, a. 12).

— *Quels sont les rapports de cette grâce à la grâce d'union ?*
— Cette grâce, dans la nature humaine que le Fils de Dieu s'est unie dans sa propre personne, est une suite de la grâce d'union, et se proportionne à cette grâce d'union (q. 7, a. 13).

— *De quel nom s'appelle la grâce d'union, cause et principe de toute autre grâce dans la nature humaine que le Fils de Dieu s'est unie dans sa propre personne ?*
— On l'appelle grâce d'union *hypostatique*, d'un mot grec, qui signifie *personne*, car elle est, nous l'avons dit, le fait unique et incompréhensible pour nous, dû à l'action gratuite de la personne du Fils de Dieu, de concert avec le Père et l'Esprit-Saint, amenant, pour cette nature humaine qu'il s'est unie ainsi, cet excès de dignité et d'honneur qu'elle est unie

immédiatement à la nature divine dans la même et unique Personne du Fils de Dieu.

6. La grâce capitale propre au Fils de Dieu incarné, dans sa nature humaine

— Outre cette grâce dont il vient d'être parlé, selon le double genre qui a été dit, de grâce habituelle ou sanctifiante avec tout ce qui l'accompagne, et de grâces gratuitement données, dérivant, dans la nature humaine que le Fils de Dieu s'est unie dans sa propre personne, en raison de la grâce d'union hypostatique, et du rôle que le Fils de Dieu devait avoir, vivant au milieu de nous dans cette nature, – grâce qui convenait au Fils de Dieu incarné selon qu'il était, lui-même, personnellement, tel homme déterminé, distinct de tous les autres hommes, – n'y a-t-il pas à parler encore, au sujet du Fils de Dieu incarné, de ce qu'on a appelé la grâce capitale, qui lui convient selon qu'il est le chef ou la tête de son corps mystique, l'Église ?

— Oui, nous devons encore parler, au sujet du Fils de Dieu incarné, de la grâce capitale, qui lui convient sous sa raison de chef ou de tête de son corps mystique, l'Église (q. 8).

— Qu'entendez-vous signifier quand vous dites que le Fils de Dieu incarné est la tête ou le chef de son corps mystique, l'Église ?
— J'entends signifier que le Fils de Dieu vivant dans la nature humaine qu'il s'est unie dans sa propre personne, occupe, dans l'ordre de la proximité à Dieu, la première place, possède la perfection absolue et la plénitude de tout ce qui touche à l'ordre de la grâce, et a la vertu de communiquer tout ce qui appartient à cet ordre à tous ceux qui, à un titre quelconque, participent les biens de cet ordre (q. 8, a. 1).

— N'est-ce que par rapport à l'âme, ou est-ce encore par rapport au corps que le Fils de Dieu incarné est dit la tête ou le chef des hommes qui font partie de son Église ?
— C'est aussi par rapport au corps, que le Fils de Dieu incarné est dit la tête ou le chef des hommes qui font partie de son Église ; et cela veut dire que l'humanité du Fils de Dieu incarné, non seulement dans son âme, mais aussi dans son corps, est l'instrument de la divinité, pour répandre les biens de l'ordre surnaturel dans l'âme des hommes d'abord, mais aussi dans leur corps : ici-bas, pour que le corps aide l'âme dans la pratique des œuvres de justice ; et, plus tard, dans la résurrection glorieuse, pour que le corps reçoive du trop-plein de l'âme glorifiée sa part d'immortalité et de gloire (q. 8, a. 2).

— Est-ce de tous les hommes que le Fils de Dieu incarné doit être dit la tête ou le chef, dans le sens qui vient d'être précisé ?

— Oui ; à prendre les hommes dans l'universalité du cours de leur histoire ; mais ceux qui ayant déjà vécu sur cette terre sont morts dans l'impénitence finale ne lui appartiennent plus et sont séparés de lui à tout jamais. Ceux, au contraire, qui, ayant vécu sur cette terre de la vie de la grâce, se trouvent maintenant dans la gloire, ceux-là lui appartiennent excellemment, et il est leur chef ou leur tête à un titre tout spécial. Il est ensuite le chef ou la tête de tous ceux qui lui sont unis par la grâce et se trouvent au purgatoire ou sur cette terre ; de tous ceux qui lui sont unis actuellement, même par la foi seule, sans la charité ; de tous ceux qui ne lui sont pas encore unis, non pas même par la foi, mais qui doivent l'être un jour, selon les décrets de la prédestination divine ; enfin, de ceux-là même qui, vivant encore sur cette terre, sont dans la possibilité de lui être unis, bien qu'ils ne doivent jamais lui être unis en effet (q. 8, a. 3).

— *Peut-on dire que le Fils de Dieu incarné soit aussi le chef ou la tête des anges ?*
— Oui, le Fils de Dieu incarné est aussi le chef ou la tête des anges ; car c'est par rapport à toute la multitude de ceux qui sont ordonnés à la même fin de la fruition de la gloire, que le Fils de Dieu occupe la première place, et possède dans toute leur plénitude les biens de cet ordre surnaturel, et communique à tous du trop-plein dont il déborde (q. 8, a. 4).

— *La grâce capitale, qui convient au Fils de Dieu incarné selon que vivant dans la nature humaine qu'il s'est unie dans sa personne, il est*

le chef ou la tête de l'Église dans l'universalité qui vient d'être dite, est-elle la même grâce que celle qui lui convient ou qui est en lui selon qu'il est lui-même personnellement tel homme déterminé, distinct de tous les autres hommes et à plus forte raison des anges ?
— Oui : c'est la même grâce dans son fond ou dans son essence ; mais on l'appelle de ces deux noms, grâce capitale ou grâce personnelle, en raison du double rôle qu'elle joue ou selon lequel on la considère : en tant qu'elle orne la nature humaine propre au Fils de Dieu incarné ; ou en tant qu'elle se communique à tous ceux qui dépendent de lui (q. 8, a. 5).

— *Le fait d'être chef ou tête de l'Église est-il absolument propre au Fils de Dieu incarné ?*
— Oui ; en ce qui est de communiquer les biens intérieurs de l'ordre de la grâce, seule l'humanité du Fils de Dieu incarné ayant la vertu de justifier l'homme intérieurement, en raison de son union à la divinité dans la personne du Verbe. Mais, s'il s'agit du gouvernement extérieur dans l'Église, d'autres hommes peuvent être appelés et sont appelés, en effet, à des degrés et à des titres divers, chefs ou têtes, soit de telle portion de l'Église, comme sont les évêques dans leurs diocèses, soit de l'Église dans son ensemble pour ceux qui sont encore dans l'état de la voie sur la terre, comme est le Souverain Pontife pendant que dure son pontificat ; avec ceci, d'ailleurs, que ces autres chefs ne font que tenir la place du seul vrai chef de qui tout dépend, Jésus-Christ lui-même, dont ils ne sont à des titres ou à des

degrés divers, que les vicaires, n'agissant jamais qu'en son nom (q. 8, a. 6).

— *C'est donc à Jésus-Christ seul ou au Fils de Dieu incarné que tout se rapporte et que tout revient, en dernière analyse, dans l'action salutaire ou dans l'action qui a trait au bien surnaturel de tous ceux qui, à un titre quelconque, participent ce bien-là ?*
— Oui, très exactement, c'est à Jésus-Christ seul ou au Fils de Dieu incarné que tout se rapporte et que tout revient en dernière analyse, dans l'action salutaire ou dans l'action qui a trait au bien surnaturel de tous ceux qui, à un titre quelconque, participent ce bien-là.

— *Y a-t-il, dans le sens opposé et pour ce qui est de l'action néfaste détournant les hommes de Dieu et les conduisant à leur perte, un chef ou une tête, qui est, dans l'ordre du mal, ce qu'est Jésus-Christ ou le Fils de Dieu incarné, dans l'ordre du bien ?*
— Oui ; et ce chef ou cette tête des méchants n'est autre que Satan, le chef des démons révoltés (q. 8, a. 7).

— *De quelle manière ou en quel sens, le chef des démons révoltés, Satan, est-il, dans l'ordre du mal, le chef ou la tête des méchants, comme Jésus-Christ est le chef ou la tête de tous ceux qui font partie de son Église ?*
— Il ne l'est pas en ce sens qu'il puisse communiquer intérieurement le mal comme Jésus-Christ communique le bien ; mais il l'est en ce sens que dans l'ordre du gouvernement

extérieur, il tend à détourner les hommes de Dieu, comme Jésus-Christ tend à les ordonner à lui ; et que tous ceux qui pèchent imitent sa rébellion et son orgueil, comme les bons imitent la soumission et l'obéissance de Jésus-Christ (q. 8, a. 7).

— Serait-il donc vrai qu'en raison se cette opposition radicale et foncière, il y aurait comme une sorte de lutte personnelle entre Jésus-Christ, chef et tête des bons, et Satan, chef et tête des méchants, qui expliquerait en dernier ressort ce qu'il y a de continu et d'irréductible dans la lutte des bons et des méchants à travers les événements de l'histoire ?
— Assurément ; et l'on n'aura jamais le dernier mot de cette lutte, tant qu'on ne la ramènera pas à la lutte personnelle et irréductible à tout jamais entre Satan et Jésus-Christ.

— Cette lutte doit-elle un jour revêtir un caractère particulier d'acuité, de telle sorte que Satan semblera avoir concentré toute sa malice et sa vertu de nuire en la personne d'un individu humain, comme le Fils de Dieu a mis sa vertu salutaire en la nature humaine qu'il s'est unie dans sa propre personne ?
— Oui ; et ce sera lors du règne de l'Antéchrist.

— L'Antéchrist sera donc à un titre spécial le chef et la tête des méchants ?
— Oui ; l'Antéchrist sera, à un titre spécial, le chef et la tête des méchants. Car il aura plus de malice qu'aucun homme en ait eu avant lui ; et il sera au degré suprême le suppôt de Satan

s'efforçant de perdre les hommes et de ruiner le règne de Jésus-Christ avec une méchanceté et des moyens d'action qui seront dignes du chef des démons (q. 8, a. 8).

— *Quel devoir s'impose à tout homme en présence de cette lutte foncière et irréductible des deux chefs opposés de l'humanité ?*
— C'est de ne pactiser jamais en quoi que ce soit avec ce qui est de Satan ou de ses satellites ; et de se ranger, pour y demeurer toujours et y combattre vaillamment, sous l'étendard de Jésus-Christ.

7. La science prise par le Fils de Dieu dans la nature humaine qu'il s'est unie : science béatifique ; science infuse ; science expérimentale

— *Outre la grâce dont nous avons parlé et qui est propre à la nature humaine que le Fils de Dieu s'est unie dans sa propre personne, n'y a-t-il pas encore d'autres prérogatives qui sont l'apanage de cette nature ?*

— Oui ; et ce sont d'abord les prérogatives qui ont trait à la science (III, q. 9-12).

— *Quelle sorte de science fut prise par le Fils de Dieu incarné dans la nature humaine qu'il s'unissait de l'union hypostatique ?*
— Trois sortes de sciences furent prises par le Fils de Dieu incarné dans la nature humaine qu'il s'unissait hypostatiquement ; savoir : la science, qui fait les bienheureux dans le ciel, par la vision de l'essence divine ; la science infuse ou innée, qui donne à l'âme, d'un seul coup, et par une effusion directe du Verbe, toutes les notions ou toutes les idées qui la mettent à même de tout connaître par mode de science connaturelle ; enfin, la science expérimentale, ou acquise, qui est due au jeu normal et ordinaire de nos facultés humaines puisant dans le monde extérieur à l'aide des sens (q. 9, a. 2, 3, 4).

— *La science qui fait les bienheureux dans le ciel par la vision de l'essence divine, fut-elle prise par le Fils de Dieu incarné dans la nature humaine qu'il s'unissait hypostatiquement, avec un degré particulier de perfection ?*
— Oui ; elle fut prise avec un degré de perfection qui dépasse, sans proportion aucune, celle de tous les autres esprits bienheureux, anges et hommes, à quelque degré de perfection qu'ils soient élevés dans cette science ; et, dès le premier instant, le Fils de Dieu incarné, put voir, par sa nature humaine, dans le Verbe divin qu'il était lui-même, tout et tout, de telle sorte qu'il n'est rien, de quelque manière que cela soit dans le présent, ou

ait été dans le passé, ou doive être un jour dans l'avenir, qu'il s'agisse d'actions, de paroles, de pensées, se rapportant à n'importe qui et dans n'importe quel temps, que le Fils de Dieu incarné n'ait connu, dès le premier instant de son incarnation, par la nature humaine qu'il s'était unie hypostatiquement, dans le Verbe divin qu'il était lui-même (q. 10, a. 2-4).

— *Et la science infuse ou innée, fut-elle prise par le Fils de Dieu incarné, dans la nature humaine qu'il s'unissait hypostatiquement, avec un degré particulier de perfection ?*

— Oui ; car il connaît, par sa nature humaine, dans l'ordre de cette science, tout ce à quoi peut arriver l'intelligence humaine en utilisant la lumière native qui est en elle, et tout ce que la révélation divine peut faire connaître à une intelligence humaine ou créée, qu'il s'agisse de ce qui touche au don de sagesse, ou au don de prophétie, ou à n'importe quel autre don de l'Esprit-Saint, dans un degré de perfection et d'abondance absolument transcendant, non seulement par rapport à tous les autres hommes, mais même par rapport à la science des esprits angéliques (q. 11, a. 1, 3, 4).

— *Et la science acquise qui fut dans l'âme humaine du Fils de Dieu incarné, selon quelles conditions s'y trouva-t-elle ?*

— Elle s'y trouva de telle sorte que, par elle, il connut tout ce à quoi l'intelligence humaine peut parvenir en travaillant sur les données des sens ; qu'un certain progrès dans la science fut possible pour lui, à mesure que son entendement humain avait

l'occasion de s'exercer en travaillant sur de nouvelles données des sens ; mais que cependant il n'eut jamais rien à apprendre d'aucun maître humain, ayant toujours déjà acquis par lui-même, au contact des œuvres de Dieu, ce qu'un maître humain eût été à même d'enseigner, pour lui, à mesure que sa vie progressait (q. 12, a. 1-3).

— *Doit-on dire aussi qu'en aucune manière le Fils de Dieu incarné n'eut jamais rien à recevoir des anges, en fait de science, dans sa nature humaine ?*
— Non, jamais en aucune manière, le Fils de Dieu incarné n'eut rien à recevoir des anges, en fait de science, dans sa nature humaine ; mais tout ce qu'il eut, comme science, lui vint, dans sa nature humaine, ou immédiatement du Verbe qu'il était personnellement, ou de la lumière naturelle de l'entendement propre à la nature humaine, en travaillant selon qu'il a été dit, sur les données immédiates des sens ; car tout autre mode de recevoir eût été indigne de lui (q. 12, a. 4).

8. La puissance prise par le Fils de Dieu dans la nature humaine qu'il s'est unie hypostatiquement

— *Outre ces prérogatives de science, le Fils de Dieu incarné prit-il encore d'autres prérogatives dans la nature humaine qu'il s'unissait hypostatiquement ?*

— Oui ; il prit encore ce qui a trait à la puissance (q. 13).

— *Quelle fut la puissance de l'âme humaine du Fils de Dieu incarné ?*

— Ce fut toute la puissance connaturelle à l'âme humaine, forme substantielle d'un corps qu'il voulut prendre mortel, comme nous le verrons ; et, en plus, la puissance propre à cette âme humaine, dans l'ordre de la grâce, en tant qu'elle devait, de sa plénitude, communiquer à tous ceux qui seraient sous sa dépendance. Il y eut encore, dans la nature humaine du Fils de Dieu incarné, à un titre unique, cette participation instrumentale de la vertu divine, qui devait faire que, par elle, le Verbe de Dieu accomplirait désormais toutes les merveilles de transformation en harmonie avec la fin de l'incarnation, qui est de restaurer toutes choses, au ciel et sur la terre, selon le plan de rénovation fixé par Dieu (q. 13, a. 1-4).

9. Défectuosités prises par le Fils de Dieu dans la nature humaine qu'il s'est unie hypostatiquement : du côté du corps ; du côté de l'âme

— *Était-il à propos qu'à côté de ces prérogatives de grâce, de science ou de puissance, le Fils de Dieu incarné prît aussi, dans la nature humaine qu'il s'unissait hypostatiquement, certaines défectuosités affectant son corps et son âme ?*

— Oui ; cela était nécessaire en vue de la fin de l'incarnation, qui était que, par elle, le Fils de Dieu pût satisfaire pour nos péchés ; apparaître sur cette terre comme l'un de nous, laissant ainsi à la foi tout son mérite ; enfin nous servir d'exemple, par la pratique des plus hautes vertus de patience et d'immolation (q. 14, 15).

— *Quelles furent les défectuosités du corps que le Fils de Dieu incarné dut prendre dans la nature humaine qu'il s'unissait hypostatiquement ?*

— Ce furent les défectuosités ou les misères et infirmités qui sont, dans toute la nature humaine, la suite et l'effet du premier péché du premier homme ; telles que la faim, la soif, la mort et autres choses de ce genre ; mais non les infirmités ou défauts qui

sont la suite des péchés personnels ou d'hérédité, ou encore l'effet d'une mauvaise conception (q. 14, a. 1).

— *Le corps du Fils de Dieu incarné fut-il donc, en deçà des défectuosités qui ont été dites, d'une souveraine perfection et d'une souveraine beauté ?*
— Oui ; le corps du Fils de Dieu incarné fut, en deçà des défectuosités qui ont été dites, d'une souveraine perfection et d'une souveraine beauté, car cela convenait à la dignité du Verbe de Dieu uni hypostatiquement à ce corps et à l'action de l'Esprit-Saint par qui ce corps fut formé directement dans le sein de la Vierge Marie, comme nous le dirons bientôt.

— *Et, du côté de l'âme, quelles furent les défectuosités prises par le Fils de Dieu incarné dans la nature humaine qu'il s'unissait hypostatiquement ?*
— Ce furent : d'abord, la possibilité de sentir la douleur causée par ce qui affecte péniblement le corps, notamment par les lésions corporelles telles qu'il devait les souffrir au cours de sa passion ; ensuite les mouvements intérieurs d'ordre affectif sensible, ou encore les mouvements d'ordre affectif intellectuel qui supposent un mal présent ou qui menace, tels que les mouvements de tristesse, de crainte, de colère ; avec ceci pourtant que de tels mouvements dans l'âme humaine du Fils de Dieu incarné, n'avaient jamais rien qui ne fût de tout point en parfaite harmonie avec la raison, à laquelle ils demeuraient en tout complètement soumis (q. 15, a. 1-9).

— Peut-on dire du Fils de Dieu incarné, qu'il fut, en raison de la nature humaine qu'il s'était unie hypostatiquement, pendant qu'il vivait sur notre terre, tout ensemble au terme et dans la voie de la béatitude ?

— Oui ; car, pour ce qui est propre à l'âme dans la béatitude, il jouissait pleinement de cette béatitude par la vision de l'essence divine ; et, pour ce qui est du rejaillissement de la béatitude de l'âme dans la partie sensible et dans le corps, par une sorte de suspension miraculeuse, en vue de notre rédemption, il ne devait en jouir qu'après sa résurrection et son ascension, l'attendant, au cours de sa vie mortelle, comme une récompense qu'il devait mériter et conquérir (q. 15, a. 10).

10. Des conséquences de l'Incarnation du Fils de Dieu, selon que nous le considérons en lui-même, sous sa raison de Verbe incarné ; comment nous pouvons et devons nous exprimer à son sujet

— *Que s'ensuit-il pour le Fils de Dieu incarné, considéré en lui-même et selon que nous pouvons et devons parler de lui, en raison de son incarnation ?*

— Il s'ensuit que nous pouvons et devons dire en toute vérité, que *Dieu est homme*, car une personne qui est Dieu est homme aussi ; que *l'homme est Dieu*, car une personne qui est vraiment homme est une personne qui est Dieu ; que tout ce qui est propre à la nature humaine et lui convient peut être dit de Dieu, car tout cela convient à une personne qui est Dieu et tout ce qui est propre à la nature divine peut être dit de l'homme qu'est le Fils de Dieu incarné, car cet homme est une personne qui est Dieu ; mais nous ne pouvons pas dire de la divinité ce qui se dit de l'humanité, ou inversement, dans la personne du Fils de Dieu incarné, parce que les deux natures demeurent distinctes et gardent chacune leurs propriétés (q. 16, a. 1, 2).

— *Peut-on dire que Dieu a été fait homme ?*

— Oui, on peut dire que *Dieu a été fait homme* ; parce qu'une personne qui est Dieu a commencé d'être vraiment homme dans le temps, alors qu'auparavant elle ne l'était pas (q. 16, a. 6).

— *Peut-on dire également que l'homme a été fait Dieu ?*

— Non, on ne peut dire que *l'homme a été fait Dieu* ; car cela supposerait qu'une personne étant homme d'abord sans être Dieu, est ensuite devenue Dieu (q. 16, a. 7).

— *Peut-on dire du Fils de Dieu incarné qu'il est une créature ?*

— On ne peut pas le dire d'une façon pure et simple ; mais il faut avoir soin d'ajouter : *en raison de la nature humaine qu'il s'est unie hypostatiquement*, car il est vrai qu'en effet cette nature humaine est quelque chose de créé (q. 16, a. 8).

— *Peut-on dire : cet homme, en montrant Jésus-Christ ou le Fils de Dieu incarné, a commencé d'être ?*
— Non, on ne doit pas dire : *cet homme*, en montrant Jésus-Christ ou le Fils de Dieu incarné, *a commencé d'être* ; parce que cela s'entendrait de la personne du Fils de Dieu, qui n'a pas commencé d'être. On ne pourrait le dire qu'en ajoutant : *selon qu'il est homme, ou en raison de sa nature humaine* (q. 16, a. 9).

11. De l'unité ou de la multiplicité qui est en lui : quant à son être ; quant à sa volonté ; quant à son opération

— *Jésus-Christ, ou le Fils de Dieu incarné, constitue-t-il un seul être, ou est-il plusieurs ?*
— Il ne constitue qu'un seul être, Dieu et homme tout ensemble, en raison de l'unité de personne qui subsiste en l'une et l'autre des deux natures divine et humaine (q. 17, a. 1, 2).

— Pouvons-nous parler de multiplicité de volontés en Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné ?
— Oui ; car il y a en lui la volonté divine, comme Dieu ; et la volonté humaine, comme homme (q. 18, a. 1).

— Y a-t-il aussi, en lui, multiplicité de volontés, comme homme ?
— Oui ; à prendre le mot volonté dans un sens large et selon qu'il désigne la faculté affective sensible en même temps que la faculté affective intellectuelle ; ou encore selon qu'il désigne parfois divers actes de ces mêmes facultés (q. 18, a. 2, 3).

— Jésus-Christ ou le Fils de Dieu incarné eut-il et a-t-il dans sa nature humaine le libre arbitre ?
— Assurément, et d'une manière souverainement excellente ; bien que d'ailleurs il fût dans l'absolue impossibilité de pécher, sa volonté délibérée étant toujours et de tout point conforme à la volonté divine, même quand la partie affective sensible ou le mouvement naturel de sa volonté, en ce qui était de leur domaine propre, pouvaient se porter ailleurs qu'à ce que voulait sa volonté délibérée en conformité avec le vouloir positif divin (q. 18, a. 4).

— Pouvons-nous aussi et devons-nous parler de multiplicité d'opérations en Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné ?
— Oui, nous devons parler de multiplicité d'opérations en Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné ; parce que si, du côté de la

personne ou du principe à qui sont attribuées les opérations, il y avait en Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné, unité parfaite et absolue, du côté des principes propres d'opérations, il y avait autant d'opérations diverses qu'il y avait de diversité de principes ou de facultés d'agir dans sa nature humaine ; et, en plus, la grande diversité des opérations propres à la nature divine distinctement des opérations propres à la nature humaine (q. 19, a. 1, 2).

— Mais alors en quel sens parle-t-on d'opération théandrique en Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné ; et que signifie cette expression ?

— Cette expression signifie que Jésus-Christ étant Dieu et homme tout ensemble, une sorte de subordination existait en lui, entre tous ses principes d'opérations, notamment entre les principes d'opération propres à la nature humaine, et la nature divine, principe de l'opération formellement divine ; si bien que l'opération humaine, en lui, se trouvait divinement perfectionnée et surélevée par le voisinage et l'influence de la nature divine, et que l'opération propre à la nature divine s'humanisait en quelque sorte en se communiquant au dehors par l'entremise ou avec le concours de l'opération humaine (q. 19, a. 1, ad 1).

— Jésus-Christ ou le Fils de Dieu incarné, par son opération humaine, a-t-il pu mériter quelque chose pour lui-même ?

— Oui, il a pu mériter et il convenait qu'il méritât pour lui-même tout ce dont l'absence temporaire n'était pas contraire à l'excellence et à la dignité qui était la sienne ; comme la gloire du corps et tout ce qui devait toucher à son exaltation extérieure au ciel ou sur la terre (q. 19, a. 3).

— *A-t-il pu aussi mériter pour les autres ?*
— Oui ; et d'un mérite parfait ou condigne, en raison de l'unité mystique que forment avec lui tous les membres de son Église dont il est la tête ; si bien que toutes ses actions valaient non seulement pour lui personnellement, mais encore pour tous ceux qui, parmi les hommes, font partie de son Église, au sens de l'universalité marquée plus haut, quand il s'est agi de la grâce capitale du Fils de Dieu incarné, dans la nature humaine qu'il s'est unie hypostatiquement (q. 19, a. 4).

— *Que faut-il pour que le mérite des actions du Fils de Dieu incarné atteigne les autres hommes ?*
— Il faut qu'ils lui soient unis par la grâce du baptême, qui est la grâce d'incorporation à Jésus-Christ ; comme nous aurons à le dire plus tard (q. 19, a. 4, ad 3).

12. Des conséquences de l'Incarnation du Fils de Dieu dans ses rapports avec son Père : sa sujétion à l'endroit du Père ; sa prière ; son sacerdoce

— *Que s'en est-il suivi de l'incarnation du Fils de Dieu, dans ses rapports avec son Père ou dans les rapports du Père avec lui ?*
— Il s'en est suivi que le Fils de Dieu incarné a été soumis au Père ; qu'il l'a prié ; qu'il l'a servi par son sacerdoce ; et que tout en restant le Fils par nature, non par adoption, il a pu cependant et dû être prédestiné par le Père (q. 20-24).

— *Qu'entendez-vous quand vous dites que Jésus-Christ ou le Fils de Dieu incarné a été soumis au Père ?*
— J'entends qu'en raison de sa nature humaine, le Fils de Dieu incarné n'avait qu'une bonté participée, tandis que le Père est la bonté par essence ; que tout ce qui regardait sa vie humaine était réglé, disposé, ordonné par son Père ; enfin, que dans sa nature humaine, il s'est, en toutes choses, montré d'une obéissance parfaite et absolue à l'endroit du Père (q. 20, a. 1).

— Ces mêmes titres ne faisaient-ils pas que le Fils de Dieu incarné était également soumis à lui-même en tant que Dieu ou en raison de sa nature divine ?

— Assurément ; car la nature divine, en raison de laquelle le Père était supérieur au Fils dans son incarnation, est commune au Père et au Fils (q. 20, a. 2).

— En quel sens peut-on dire que Jésus-Christ ou le Fils de Dieu incarné pouvait ou peut encore prier ?

— En ce sens que sa volonté humaine n'ayant point, par elle-même et indépendamment de la volonté divine, le pouvoir de réaliser ce qu'elle souhaite ; en raison de cette volonté, le Fils de Dieu incarné peut s'adresser au Père, afin qu'il accomplisse, par sa volonté toute-puissante, qui est aussi la sienne, comme Dieu, ce que sa volonté humaine ne pourrait réaliser par elle-même (q. 21, a. 1).

— Est-ce que Jésus-Christ ou le Fils de Dieu incarné pouvait prier pour lui-même ?

— Oui ; même en ce sens qu'il pouvait demander au Père les biens du corps ou sa glorification extérieure qu'il n'avait pas encore tant qu'il vivait sur notre terre ; mais, à tout le moins, pour remercier le Père et lui rendre grâces de tous les dons et privilèges accordés à lui dans sa nature humaine ; et, sous cette forme, sa prière durera pendant toute l'éternité (q. 21, a. 3).

— *Peut-on dire que la prière de Jésus-Christ ou du Fils de Dieu incarné a toujours été exaucée, quand il était sur notre terre ?*
— Oui ; à prendre la prière dans son sens parfait, qui est la demande ferme d'une chose qu'on veut de volonté délibérée ; car le Fils de Dieu incarné, qui connaissait excellemment la volonté du Père, n'a jamais voulu, d'une volonté délibérée, que ce qu'il savait être de tout point conforme à la volonté du Père, qui était aussi la sienne comme Dieu (q. 21, a. 4).

— *Quand on parle du sacerdoce de Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné, que veut-on dire ?*
— On veut dire que c'est à lui qu'il a appartenu et qu'il appartient, par excellence, d'apporter aux hommes les dons de Dieu ; et de se présenter devant Dieu, au nom des hommes, pour offrir à Dieu leurs prières, et pour apaiser Dieu à leur endroit, les réconciliant tous avec lui (q. 22, a. 1).

— *Peut-on dire que Jésus-Christ fut tout ensemble prêtre et victime ?*
— Oui ; car c'est en acceptant d'être mis à mort pour nous, qu'il a réalisé dans sa propre personne, en raison de sa nature humaine ainsi immolée, la triple raison du sacrifice imposée dans l'ancienne loi, savoir : la victime pour le péché ; la victime pacifique ; et l'holocauste. Il a, en effet, satisfait pour nos péchés et les a effacés ; il nous a valu la grâce de Dieu, qui est notre paix et notre salut ; et il nous a ouvert la porte de la gloire, où nous devons être unis à Dieu totalement et définitivement dans l'éternité (q. 22, a. 2).

— *Est-ce aussi pour lui-même, dans sa nature humaine, que Jésus-Christ ou le Fils de Dieu incarné a été prêtre ?*
— Non ; ce n'est point pour lui-même ; car lui-même pouvait immédiatement approcher de Dieu, sans qu'il eût besoin d'un médiateur ; et, de plus, n'ayant en lui que la similitude du péché, non le péché lui-même, il n'avait pas à offrir pour lui de victime expiatrice, mais seulement pour nous (q. 22, a. 4).

— *Doit-on dire que le sacerdoce de Jésus-Christ demeure éternellement ?*
— Oui ; en ce sens que l'effet de son sacerdoce, c'est-à-dire la consommation, dans la gloire, des saints, purifiés par la vertu de son sacrifice, sera éternellement son œuvre, au ciel (q. 22, a. 5).

— *Pourquoi dit-on que Jésus-Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech ?*
— Pour marquer la supériorité du sacerdoce de Jésus-Christ sur le sacerdoce lévitique de l'ancienne loi, qui n'en était que la figure (q. 22, a. 6).

13. Sa filiation divine : sa prédestination

— Quand on parle d'adoption de la part de Dieu, que veut-on dire ?
— On veut dire que Dieu, dans la Trinité de ses personnes, a daigné, par un mouvement d'infinie bonté, admettre ses créatures raisonnables à participer [à] son héritage ou [à] ses propres richesses, qui ne sont pas autre chose que la gloire de sa propre béatitude ; de telle sorte que, ne pouvant être ses fils par nature, – car ceci n'appartient qu'au seul fils unique –, les anges et les hommes admis à cette gloire deviennent ses fils ou ses enfants d'adoption (q. 23, a. 1).

— Le Fils de Dieu incarné peut-il, en raison de sa nature humaine, être dit Fils de Dieu par adoption ?
— Non, il ne le peut pas, en aucune manière ; car, la filiation étant une propriété personnelle, où se trouve la filiation naturelle il n'y a plus place pour la filiation d'adoption qui n'en est qu'une similitude (q. 23, a. 4).

— Peut-on parler de prédestination, au sujet de Jésus-Christ ou du Fils de Dieu incarné ?
— Oui ; car la prédestination n'est pas autre chose que la préordination fixée par Dieu de toute éternité de ce qu'il devait accomplir dans le temps dans l'ordre de la grâce. Or, le fait d'un être humain étant Dieu en personne, et de Dieu étant homme, a été réalisé dans le temps par Dieu, et appartient au plus haut point à l'ordre de la grâce, dont il constitue le sommet. Il s'ensuit que c'est au plus haut point qu'on peut et qu'on doit

parler de prédestination, au sujet du Fils de Dieu incarné (q. 24, a. 1).

— *Cette prédestination, portant sur le fait qu'en raison de la nature humaine qui serait unie, dans le temps, d'une union hypostatique, au Fils unique de Dieu, un jour existerait un être humain qui serait le Fils de Dieu lui-même et que Dieu serait homme, est-elle le modèle ou l'exemplaire et la cause de notre propre prédestination ?*
— Oui ; car la prédestination portant sur nous devait ordonner que nous serions par adoption ce que le Fils de Dieu incarné est par nature ; et elle devait ordonner aussi que notre salut s'accomplirait par Jésus-Christ lui-même qui en serait l'auteur (q. 24, a. 3, 4).

14. Des conséquences de l'Incarnation du Fils de Dieu dans ses rapports avec nous : que nous devons l'adorer ; qu'il est le médiateur de Dieu et des hommes

— *Que s'en est-il suivi, de l'incarnation du Fils de Dieu, dans ses rapports avec nous ?*

— Il s'en est suivi que nous devons l'adorer, et qu'il est notre médiateur (q. 25, 26).

— *Qu'est-ce à dire, que nous devons adorer Jésus-Christ ou le Fils de Dieu incarné ?*
— Cela veut dire que nous devons rendre à la personne du Fils de Dieu, où qu'elle se trouve et sous quelle forme qu'elle nous apparaisse, soit comme étant Dieu, soit comme étant homme, le culte de latrie qui est le culte propre à Dieu ; bien que si nous considérions la nature humaine de Jésus-Christ, comme raison ou motif du culte que nous lui rendons à lui, elle ne motivât que le seul culte de dulie (q. 25, a. 1, 2).

— *Est-ce pour la même raison que nous rendons au Cœur sacré de Jésus ou du Verbe incarné le culte de latrie ?*
— Oui ; car le Cœur de Jésus fait partie de sa personne adorable ; et, de tout ce qui appartient à la personne adorable de Jésus-Christ dans sa nature humaine, le Cœur était de nature à recevoir plus spécialement ce culte de latrie, parce qu'il est le symbole par excellence de l'œuvre d'amour infini accomplie, pour notre salut, par le Verbe fait chair, dans les mystères de l'incarnation et de la rédemption : au point que le culte du Sacré-Cœur n'est rien de moins que le culte même de Jésus-Christ dans son amour.

— *Faut-il adorer ou honorer du culte de latrie l'image de Jésus-Christ ?*

— Oui ; parce que le mouvement dont on se porte vers l'image d'une chose en tant qu'image de cette chose est le même que celui dont on se porte vers la chose elle-même (q. 25, a. 3).

— *Et la croix de Jésus-Christ, doit-elle être adorée ou honorée du culte de latrie ?*
— Oui ; car elle nous représente Jésus-Christ étendu sur elle et mourant pour nous ; et, s'il s'agit de la croix même où Jésus-Christ fut attaché, nous l'adorons encore pour cette autre raison qu'elle a touché les membres de Jésus-Christ et qu'elle a été imprégnée de son sang (q. 25, a. 4).

— *Devons-nous aussi l'adoration et le culte de latrie à la très sainte Vierge Marie, Mère de Jésus-Christ ?*
— Non ; parce que ce n'est pas seulement en raison de Jésus-Christ que nous rendons un culte à sa Mère, mais aussi en raison d'elle-même : et, parce qu'elle n'est qu'une pure créature, nous ne l'honorons pas du culte de latrie, qui est exclusivement propre à Dieu. Nous lui rendons cependant un culte suréminent, dans l'ordre du culte de dulie appartenant aux créatures unies à Dieu ; car nulle autre ne lui a été unie comme elle : et c'est pourquoi nous l'honorons du culte d'hyperdulie (q. 25, a. 5).

— *Devons-nous aussi, en raison de Jésus-Christ, rendre un culte aux reliques des saints, notamment à leurs corps ?*

— Oui ; parce que les saints ont été et demeurent les membres de Jésus-Christ, les amis de Dieu et nos intercesseurs auprès de lui ; et que, par suite, tout ce qui a été en rapport avec eux mérite que nous l'honorions en raison d'eux-mêmes ; mais surtout leurs corps qui ont été les temples du Saint-Esprit, et qui doivent être configurés au corps de Jésus-Christ par la résurrection glorieuse (q. 25, a. 6).

— *Quand nous disons que le Fils de Dieu incarné est le médiateur de Dieu et des hommes, que voulons-nous dire ?*
— Nous voulons dire qu'en raison de la nature humaine qu'il s'est unie hypostatiquement, le Fils de Dieu incarné se trouve au milieu, entre Dieu, dont il est distant par cette nature humaine, et les hommes, dont il est distant par l'excellence de sa dignité ou des dons de grâce et de gloire qu'il possède en cette même nature humaine ; et qu'étant ainsi au milieu entre Dieu et les hommes, c'est à lui qu'il appartient en propre de communiquer aux hommes les préceptes et les dons de Dieu, et de se présenter devant Dieu, au nom des hommes, satisfaisant pour eux et intercédant pour eux (q. 26, a. 1, 2).

15. Comment s'est déroulé parmi nous le mystère du Verbe incarné

— *Ce fait, si mystérieux et si merveilleux, du Fils unique de Dieu se revêtant de notre nature humaine et devenant homme comme nous au sens et avec toutes les conséquences qui ont été marquées, comment s'est-il réalisé ou déroulé sur notre terre et dans le domaine de l'histoire ?*

— Nous répondrons à cette question en considérant quatre choses : d'abord, la venue ou l'entrée du Fils de Dieu incarné en ce monde ; secondement, la suite de sa vie en ce monde ; troisièmement, sa sortie de ce monde ; quatrièmement, son exaltation après cette vie durant laquelle il avait vécu parmi nous (III, q. 27, *prologue*).

16. De l'entrée du Fils de Dieu en ce monde lors de son incarnation : sa naissance de la bienheureuse Vierge Marie

— Comment le Fils de Dieu dans son incarnation est-il venu et a-t-il fait son entrée en ce monde ?

— Le Fils de Dieu, dans son incarnation, est venu et a fait son entrée en ce monde, en naissant de la glorieuse Vierge Marie, sa Mère, de laquelle il avait été conçu par l'action toute surnaturelle de l'Esprit-Saint.

— La glorieuse Vierge Marie, que le Fils de Dieu, en vue de son incarnation, s'était choisie pour Mère, avait-elle été gratifiée de privilèges spéciaux en raison de cette maternité ?

— Oui ; et le plus merveilleux de tous ces privilèges fut celui de l'Immaculée Conception (q. 27).

— Qu'entendez-vous par ce privilège de l'Immaculée Conception ?

— J'entends le fait, qu'eu égard à sa dignité de créature unique choisie pour être la Mère du Fils de Dieu incarné, la très sainte Vierge Marie a été, par une grâce unique lui appliquant par avance les mérites de la rédemption, préservée de la souillure du péché originel qu'elle aurait dû contracter en raison de sa venue d'Adam pécheur par voie de conception naturelle ; et que, dès le premier instant de sa création, son âme a été revêtue et ornée de toute la plénitude des dons surnaturels de la grâce (Pie IX. – *Définition du dogme de l'Immaculée Conception*).

— Qu'entendez-vous quand vous dites que le Fils de Dieu incarné est né de la Vierge Marie ?

— J'entends que la Mère du Fils de Dieu, bien loin de perdre sa virginité en raison de sa maternité, a vu, au contraire, consacrer divinement cette virginité par sa maternité, de telle sorte que, vierge avant la conception du Fils de Dieu, elle est demeurée vierge dans cette conception, vierge quand elle lui a donné naissance, et vierge à tout jamais après cette naissance (q. 28, a. 1, 2, 3).

— Ce fut donc d'une manière toute surnaturelle et miraculeuse que la glorieuse Vierge Marie conçut en elle sous l'action de l'Esprit-Saint le Fils de Dieu se revêtant de notre nature humaine dans son sein virginal ?

— Oui ; ce fut d'une manière toute surnaturelle et miraculeuse que la glorieuse Vierge Marie conçut en elle, sous l'action de l'Esprit-Saint, le Fils de Dieu se revêtant de notre nature humaine dans son sein virginal ; avec ceci toutefois que dans cette conception la très sainte Vierge eut toute la part qu'ont les autres mères dans la conception naturelle de leur enfant (q. 31, a. 5 ; q. 31).

— Fut-ce tout de suite et instantanément que le Fils de Dieu se trouva ainsi revêtu de notre nature humaine dans le sein virginal de Marie, avec toutes les prérogatives de grâce que nous avons vu qu'il prit dans cette nature humaine en se l'unissant hypostatiquement ?

— Oui ; ce fut instantanément et tout de suite, dès que la Vierge Marie eut prononcé le *fiat* de son consentement au jour de l'Annonciation, que se trouvèrent accomplies par l'action

toute-puissante de l'Esprit-Saint, dans son sein virginal, toutes les merveilles qui constituent le mystère de l'incarnation (q. 33, 34).

— *Doit-on dire que dès ce premier moment, le Fils de Dieu incarné eut, dans sa nature humaine, l'usage du libre arbitre et qu'il put commencer à mériter ?*
— Oui ; dès ce premier moment, le Fils de Dieu incarné eut, dans sa nature humaine, toutes les splendeurs de science béatifique et infuse dont nous avons parlé plus haut, jouit pleinement de l'usage du libre arbitre, et commença à mériter d'un mérite parfait (q. 34, a. 1-3).

— *Quand nous disons que le Fils de Dieu est né de la Vierge Marie, est-ce d'une vraie naissance affectant la personne du Fils de Dieu que nous parlons ; et comment se distingue-t-elle de la naissance par laquelle nous disons que le Fils est né du Père ?*
— Quand nous disons que le Fils de Dieu est né de la Vierge Marie, c'est d'une vraie naissance affectant la personne du Fils de Dieu que nous parlons ; mais cette naissance se dit en raison de la nature humaine ; tandis que lorsque nous parlons de la naissance du Fils de Dieu par rapport à son Père, nous parlons de naissance en raison de la nature divine que le Fils reçoit du Père de toute éternité (q. 35, a. 1, 2).

— *En raison de sa naissance de la Vierge Marie, le Fils de Dieu peut-il être dit Fils de la Vierge Marie et la Vierge Marie peut-elle être dite sa mère ?*
— Absolument ; car tout ce que donne une mère à l'enfant qui est son fils, tout cela la Vierge Marie l'a donné au Fils de Dieu (q. 35, a. 3).

— *S'ensuit-il que la Vierge Marie soit Mère de Dieu ?*
— Sans aucun doute, puisqu'elle est vraiment la mère, selon la nature humaine prise par lui, du Fils de Dieu, qui est Dieu (q. 35, a. 4).

17. Du nom de Jésus-Christ donné au Verbe incarné

— *Quand le nom de Jésus a-t-il été donné au Fils de Dieu incarné, après sa naissance de la glorieuse Vierge Marie ?*
— C'est le huitième jour après sa naissance, dans la cérémonie de la circoncision, que le nom de Jésus fut donné au Fils de Dieu incarné, conformément à l'ordre porté du ciel à Marie et à Joseph par l'ange du Seigneur (q. 37, a. 2).

— *Que signifie le nom de Jésus, donné par choix et par ordre du ciel au Fils de Dieu incarné ?*
— Ce nom désigne la qualité foncière qui devait être celle du Fils de Dieu incarné, dans l'ordre de la grâce, savoir qu'il serait le Sauveur de tous les hommes.

— Pourquoi ajoute-t-on, au nom de Jésus, le mot Christ, pour désigner le Fils de Dieu incarné ?

— Parce que le mot Christ signifie *Oint*, et désigne excellemment l'onction divine qui fait de lui, à un titre exceptionnel, le saint, le prêtre, et le roi, qui domine tout dans l'ordre du salut (q. 22, a. 1, ad 3).

— C'est donc tout cela qu'on désigne quand on dit : Jésus-Christ ?

— Oui ; quand on dit : Jésus-Christ, on désigne le Fils unique de Dieu, qui, étant de toute éternité, avec son Père et l'Esprit-Saint, le même seul et unique vrai Dieu, par qui toutes choses ont été créées et qui les conserve et les gouverne en souverain maître, s'est revêtu, dans le temps, de notre nature humaine, en raison de laquelle il est vraiment homme comme nous en continuant d'être avec le Père et l'Esprit-Saint le même Dieu qu'il est de toute éternité, ce qui entraîne, dans sa nature humaine, et lui assure, en tant qu'il est homme comme nous, des privilèges de grâce en quelque sorte infinis, au premier rang desquels brille sa qualité de Sauveur des hommes, et qui le constituent, en tant qu'homme, médiateur unique de Dieu et des hommes, prêtre souverain, roi suprême, prophète sans égal, et chef ou tête de toute l'assemblée des élus, anges et hommes, formant tous son véritable corps mystique.

18. Du baptême de Jésus-Christ

— D'où vient que Jésus-Christ étant ce que nous venons de préciser, il ait voulu, au début de sa vie publique, être baptisé du baptême de Jean ?

— Précisément pour commencer sa mission, qui était d'opérer l'œuvre de notre salut, laquelle devait consister dans la rémission des péchés qui se ferait par le baptême qu'il allait promulguer et inaugurer. Or, ce baptême, qui serait le sien, devait se donner dans l'eau, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; et tous les hommes sans exception devraient le recevoir, étant tous pécheurs. C'est pourquoi, voulant montrer cette nécessité pour tous, il demanda lui-même, qui pourtant n'avait que la similitude de notre chair de péché, à recevoir le baptême de Jean, simple figure de l'autre baptême. Et il reçut ce baptême dans l'eau, afin de sanctifier l'eau par son contact et de la préparer ainsi à être la matière du sacrement. Et, dans son baptême, toute la Trinité se manifesta, lui dans sa nature humaine, l'Esprit-Saint sous la forme d'une colombe, et le Père dans la voix qui se fit entendre, afin de déclarer ce qui serait la forme même du sacrement. Il en montre aussi l'effet, en ce que les cieux s'ouvrirent au-dessus de sa tête ; car ce devait être par son baptême que le ciel nous serait rouvert à nous-mêmes, en vertu du baptême de sang où il laverait dans sa propre personne le péché du monde (q. 39, a. 1-8).

19. Suite de la vie de Jésus-Christ parmi nous : sa tentation ; sa prédication ; ses miracles ; la transfiguration

— *Cette entrée de Jésus-Christ au monde par sa naissance, et, dans sa vie publique, par son baptême, fut-elle suivie du cours qui convenait à sa dignité et à sa mission ?*

— Oui ; car il vécut au milieu des hommes d'une vie toute de simplicité, mais de pauvreté parfaite, et en achevant l'ancienne loi dans sa propre personne pour préparer les voies à la loi nouvelle qui devait être la sienne (q. 40, a. 1-4).

— *Pourquoi Jésus-Christ voulut-il être tenté après son baptême et au début de sa vie publique ?*

— Pour notre instruction, afin de nous montrer comment nous devions nous-mêmes résister à notre ennemi ; et aussi pour répondre, par sa victoire sur le démon, à la défaite qui avait été celle de nos premiers parents, lors de la tentation au paradis terrestre (q. 41, a. 1).

— *Son enseignement et sa prédication furent-ils ce qu'ils devaient être au cours de sa vie publique ?*

— Oui ; car il parcourut lui-même personnellement tout le territoire du peuple de Dieu auquel il avait été envoyé par son Père ; et ne cessa, durant les trois années de sa vie publique, de faire entendre sa voix pour communiquer aux hommes, selon qu'ils pouvaient les porter, les mystères du royaume des cieux (q. 42, a. 1-4).

— *Les miracles accomplis par lui furent-ils ce qu'ils devaient être ?*
— Oui ; car par la manière dont il les faisait et en montrant sa toute-puissance à l'endroit des créatures spirituelles, à l'endroit des corps célestes, à l'endroit des misères des hommes, à l'endroit des créatures inanimées elles-mêmes, il prouvait excellemment qui il était et donnait aux hommes le moyen infaillible de le reconnaître (q. 43, 44).

— *Parmi ces miracles, en est-il qui soit d'une importance toute spéciale en raison de son caractère et des circonstances dans lesquelles il se produisit ?*
— Oui ; c'est celui de la transfiguration (q. 45).

— *En quoi consiste ce que le miracle de la transfiguration a eu de particulièrement remarquable ?*
— En ceci, qu'après avoir annoncé à ses disciples les mystères de sa passion et de sa mort ignominieuse sur la croix, leur disant qu'il faudrait que tous les siens le suivent dans ce chemin de douleur, Jésus-Christ voulut montrer aux trois privilégiés, dans sa propre personne, le terme glorieux où ce chemin doit

conduire tous ceux qui auront le courage d'y marcher. Et comme cet enseignement est le point culminant de l'enseignement de Jésus-Christ, son autorité exceptionnelle et unique parmi tous les maîtres devait être proclamée en cette circonstance particulièrement solennelle, d'une part en ce que la loi, personnifiée dans Moïse, et les prophètes, personnifiés dans Élie, venaient lui rendre hommage et s'éclipser devant lui, et de l'autre, en ce que la voix du Père lui-même le déclarait son Fils bien-aimé, celui qu'il fallait qu'on écoute (q. 45, a. 1-4).

— *Pourquoi la voix du Père, proclamant la filiation divine de Jésus-Christ, s'est-elle fait entendre au baptême et à la transfiguration de Jésus ?*
— Parce que cette filiation divine de Jésus-Christ est le modèle auquel doit nous conformer notre filiation adoptive, commençant par la grâce du baptême et s'achevant dans la gloire de la patrie (q. 45, a. 4, ad 2).

— *N'est-ce point précisément du grand mystère de la passion et de la mort de Jésus-Christ que Moïse et Élie, apparaissant dans la gloire, s'entretenaient avec Jésus sur le Thabor ?*
— Oui ; et c'est ce que saint Luc appelle d'un mot si bien choisi, la sortie de Jésus, *qu'il devait accomplir à Jérusalem* (q. 45, a. 3).

20. La sortie de Jésus-Christ de ce monde : sa passion et sa mort ; sa sépulture

— Que comprend cette « sortie de Jésus » de ce monde, qu'il devait accomplir à Jérusalem ?
— Elle comprend quatre choses : la passion, la mort, la sépulture et la descente aux enfers (q. 46-52).

— Pourquoi Jésus-Christ a-t-il voulu souffrir tout ce qu'il a souffert au cours de sa passion devant aboutir jusqu'à la mort sur la croix ?
— Jésus-Christ a voulu souffrir tout cela, d'abord pour obéir à son Père qui l'avait ainsi déterminé dans ses conseils éternels ; et parce que, pleinement instruit de ces divins conseils, il savait que cette passion devait être le chef-d'œuvre de la sagesse et de l'amour de Dieu, réalisant par ce moyen le salut du monde de façon à confondre son mortel ennemi, le démon, et à donner aux hommes le témoignage suprême de son amour (q. 46, a. 1).

— Ce que Jésus-Christ a ainsi souffert au cours de sa passion dépasse-t-il tout ce qu'il sera jamais possible de trouver comme somme de souffrance ?
— Oui ; parce que, d'une part, la sensibilité de Jésus-Christ était la plus parfaite qui fut jamais, soumise à un ensemble de causes de souffrance qui ne se retrouvera jamais semblable, sans que des

sommets de son âme jouissant de la parfaite vision béatifique, aucun rayon de consolation descende pour venir adoucir les souffrances de sa partie sensible ; et que, d'autre part, Jésus-Christ, portant en lui la responsabilité de tous les péchés du monde qu'il venait effacer par sa passion, a voulu prendre une somme de souffrance qui fût proportionnée à une telle fin (q. 46, a. 5, 6).

— *En quel mode la passion de Jésus-Christ a-t-elle réalisé l'œuvre de notre salut ?*

— La passion de Jésus-Christ, considérée dans son rapport d'action avec la divinité et selon qu'elle en était l'instrument, a opéré notre salut par mode de *cause efficiente*, accomplissant elle-même cette œuvre de notre salut ; considérée comme acceptée par sa volonté humaine, elle a réalisé notre salut par mode de *mérite* ; considérée sous sa raison propre de passion et de souffrance dans la chair de Jésus-Christ ou dans sa partie sensible, elle a réalisé l'œuvre de notre salut : par mode de *satisfaction*, en tant qu'elle nous a délivrés de l'obligation à la peine qu'avaient méritée nos péchés ; par mode de *rédemption*, ou de rachat, en tant qu'elle nous a délivrés de l'esclavage du péché et du démon ; par mode de *sacrifice*, en tant que par elle nous rentrons en grâce auprès de Dieu, réconciliés avec lui (q. 48, a. 1-4).

— *Faut-il dire que d'être rédempteur du genre humain est le propre de Jésus-Christ ?*

— Oui ; car le prix de cette rédemption ou de ce rachat n'est pas autre que le sang et la vie de Jésus-Christ que lui-même a offerts à Dieu son Père et à toute l'auguste Trinité, pour que fût brisée la chaîne qui nous liait au péché et au démon. Toutefois, comme c'est de l'auguste Trinité que l'humanité du Sauveur tenait son sang et sa vie, et que le mouvement par lequel le Fils de Dieu incarné se portait, dans son humanité, à offrir ainsi le prix de notre rédemption venait, dans cette humanité, en première origine, de la divinité, cause première de tout bien, il s'ensuit que l'œuvre de la rédemption s'attribue principalement à l'auguste Trinité tout entière comme à la cause première, bien qu'elle soit le propre du Fils de Dieu comme homme, en tant que cause immédiate (q. 48, a. 5).

— *Est-ce à un titre spécial que la passion de Jésus-Christ nous a délivrés de l'esclavage du démon en nous arrachant à sa puissance ?*
— Oui ; car elle a détruit le péché, par lequel l'homme cédant à la suggestion du démon, avait mérité de tomber sous sa puissance ; elle nous a réconciliés avec Dieu que nous avions offensé et dont la justice avait livré l'homme à la puissance du démon ; enfin, elle a usé le pouvoir tyrannique du démon, en lui permettant de se livrer sur le Fils de Dieu à l'abus de pouvoir qu'il a commis, le faisant mettre à mort, alors qu'il était innocent (q. 49, a. 1-4).

— *Doit-on dire que l'effet très spécial de la passion de Jésus-Christ a été de nous ouvrir la porte du ciel ?*

— Oui ; car ce qui fermait pour tout le genre humain la porte du ciel était le double obstacle des péchés personnels à chaque homme et du péché de nature commun à tous les hommes, en vertu de leur naissance d'Adam pécheur. Or, ce double obstacle a été entièrement enlevé par la passion de Jésus-Christ (q. 49, a. 5).

— *Fallait-il que dans sa passion Jésus-Christ allât jusqu'à mourir comme il l'a fait ?*
— Oui ; rien n'était plus en harmonie avec la sagesse des conseils divins et son amour. Car, de la sorte, nous étions nous-mêmes libérés de la mort spirituelle du péché et de la mort qui nous est infligée comme peine du péché. C'est, en effet, en mourant pour nous que Jésus-Christ a vaincu la mort dans sa personne et qu'il nous a valu de pouvoir en triompher nous-mêmes, soit en ne la craignant plus, sachant que nous ne mourons pas pour toujours, soit en nous assurant notre victoire sur elle par notre incorporation à sa propre mort (q. 50, a. 1).

21. La descente aux enfers

— *Et pourquoi Jésus-Christ voulut-il descendre aux enfers ?*
— Pour nous libérer nous-mêmes de l'obligation d'y descendre ; pour y triompher du démon, en libérant ceux qui s'y trouvaient

détenus ; pour montrer sa puissance jusque dans les enfers en les visitant et en y répandant sa lumière (q. 52, a. 1).

— *Mais quels sont ces enfers où Jésus-Christ est descendu après sa mort ?*
— Jésus-Christ, après sa mort, est descendu à cette partie des enfers qui était le séjour des justes n'ayant plus aucune peine à subir pour leurs péchés, mais retenus seulement par la dette commune du péché originel. C'est là seulement qu'il se rendit pour s'y montrer et donner aux saints patriarches la joie de sa présence. Mais de là, il fit sentir les effets de sa descente, même à l'enfer des damnés, les confondant pour leur incrédulité et leur malice ; et, plus spécialement, au purgatoire, consolant les âmes qui s'y trouvaient détenues, par l'espoir d'être admises dans la gloire aussitôt après leur expiation (q. 52, a. 2).

— *Jésus-Christ est-il demeuré quelque temps aux enfers où il était descendu ?*
— Il y est resté autant de temps que son corps est resté dans le tombeau (q. 52, a. 4).

— *Est-ce qu'en remontant des enfers, Jésus-Christ en a ramené les âmes des justes ?*
— Oui ; car dès son arrivée parmi eux, il leur communiqua tout de suite la vision béatifique du ciel, dont ils continuèrent de jouir avec lui tout le temps qu'il passa au milieu d'eux. Et quand son âme sortit des enfers pour s'unir de nouveau à son corps au

moment de la résurrection, il fit sortir avec lui des enfers toutes les âmes des justes qui ne devaient plus se séparer de lui (q. 52, a. 5).

22. La glorification de Jésus-Christ : sa résurrection

— *Était-il nécessaire que Jésus-Christ ressuscitât après sa mort, d'une résurrection glorieuse ?*

— Oui ; c'était chose nécessaire. Car Dieu se devait à lui-même de manifester sa justice en exaltant celui qui s'était humilié jusqu'à la mort de la croix. Il fallait aussi ce témoignage suprême donné à la divinité de Jésus-Christ, pour confirmer notre foi. Il le fallait pour affermir notre espérance ; pour fixer notre nouvelle vie, transformée après notre résurrection spirituelle, à l'image de Jésus ressuscité ; enfin, pour faire éclater dans sa propre personne les merveilles de vie glorieuse qu'il nous destine et que sa résurrection commence déjà (q. 53, a. 1).

— *Quelles furent les conditions du corps de Jésus-Christ ressuscité ?*

— Le corps de Jésus-Christ ressuscité fut absolument le même que celui qui avait été déposé de la croix et mis au tombeau ; mais dans l'état de la gloire, avec toutes les qualités d'impassibilité, de subtilité, d'agilité et de clarté, qui dérivèrent

en lui du trop-plein de la perfection de l'âme, libre désormais de communiquer au corps sa perfection dans toute sa plénitude (q. 54, a. 1-3).

— *Le corps de Jésus-Christ ressuscité a-t-il gardé pour toujours les cicatrices de son crucifiement, quant aux plaies des pieds, des mains et du côté ?*
— Oui ; car il le fallait : pour la gloire de Jésus-Christ et en signe de sa victoire sur la mort ; pour convaincre les disciples de la vérité de sa résurrection ; pour être continuellement devant son Père une intercession vivante en notre faveur ; pour confondre ses ennemis au jour du jugement (q. 54, a. 4).

23. Son ascension ; et son pouvoir d'autorité à la droite du Père

— *Où se trouve maintenant le corps de Jésus-Christ ressuscité ?*
— Le corps de Jésus-Christ ressuscité se trouve maintenant au ciel, où Jésus-Christ fit son ascension, quarante jours après sa résurrection, en présence de ses disciples, se séparant d'eux sur le mont des Oliviers (q. 57, a. 1).

— *Pourquoi et en quel sens dit-on que Jésus-Christ ressuscité est monté au ciel et est assis à la droite du Père ?*

— En ce sens qu'il demeure à tout jamais et sans aucun trouble possible dans l'éternel repos de la béatitude du Père à un degré d'excellence tout à fait à part, et qu'il a avec le Père un même pouvoir royal et judiciaire sur toutes choses ; privilège qui appartient à Jésus-Christ absolument en propre (q. 57, 58).

— *Pourquoi, et en quel sens, la puissance judiciaire est-elle spécialement attribuée à Jésus-Christ ?*
— Parce que Jésus-Christ, comme Dieu, est la sagesse du Père, et que l'acte de juger est, par excellence, un acte de sagesse et de vérité ; mais aussi, parce que, comme homme, Jésus-Christ est une personne divine ; qu'il a, dans sa nature humaine, la dignité de chef de toute l'Église, par conséquent de tous les hommes qui doivent être jugés ; qu'il a, dans toute sa plénitude, la grâce habituelle, qui rend l'homme spirituel et capable de juger ; enfin, qu'il était juste que celui qui a été jugé d'une manière injuste et parce qu'il vengeait les droits de la justice divine, soit lui-même constitué juge selon cette même justice (q. 59, a. 1-4).

— *Ce pouvoir suprême de juger qui appartient à Jésus-Christ et qui est la prérogative par excellence de sa royauté, l'exerce-t-il dès maintenant, et toujours, depuis son ascension au ciel et sa prise de possession du trône qui est le sien à la droite du Père ?*
— Oui ; et il n'est rien de ce qui se passe dans le monde, depuis le jour de son triomphe, qui ne soit l'effet du gouvernement royal de Notre-Seigneur Jésus-Christ assis à la droite du Père.

C'est lui, non seulement comme Dieu et en raison de la Providence et du gouvernement divin, mais encore comme homme et en raison du pouvoir royal qui lui appartient parce qu'il est le Fils de Dieu en personne et parce qu'il l'a conquis par les mérites de sa passion et de sa mort, qui dispose tout, qui ordonne tout et à qui tout est soumis dans la marche de l'univers, qu'il s'agisse des choses humaines dans leur évolution totale, qu'il s'agisse même des créatures inanimées, ou encore du rôle que les anges bons ou mauvais peuvent avoir dans cette marche de l'univers (q. 49, a. 5).

— *Ce jugement de tous les jours que Jésus-Christ exerce sur tous et sur tout depuis le jour de son Ascension, est-il sans préjudice du jugement final et suprême qui s'exercera au dernier jour ?*
— Oui ; car ce n'est qu'alors que pourra s'exercer dans toute sa plénitude et dans toute sa perfection, le pouvoir suprême qui appartient à Jésus-Christ. Ce n'est qu'alors, en effet, que pourront être appréciées, dans toute leur suite, les actions des créatures soumises au pouvoir royal et judiciaire de Jésus-Christ ; et qu'il pourra être rendu pleinement, à chacun, selon ses mérites (q. 59, a. 5).

— *Est-ce d'une même manière que Jésus-Christ exerce son pouvoir d'autorité sur les hommes et sur les anges ?*
— Non ; ce n'est pas d'une même manière que Jésus-Christ exerce son pouvoir d'autorité sur les anges et sur les hommes. Car, si les anges, bons ou mauvais, tiennent du Fils de Dieu,

selon qu'il est Dieu, la récompense essentielle de la béatitude éternelle ou la peine esentielle de la damnation éternelle, ni les uns ni les autres ne tiennent cette récompense ou cette peine du Fils de Dieu selon qu'il est homme. Tous les hommes, au contraire, ont reçu de lui, selon qu'il est homme, de parvenir à la béatitude éternelle du ciel ; et c'est aussi par le Fils de Dieu, selon qu'il est homme, que sera prononcée, au jugement dernier, la sentence définitive et complète envoyant les damnés aux supplices éternels. Mais les anges, bons ou mauvais, récompensés ou punis depuis le commencement, demeurent soumis à l'autorité souveraine du Fils de Dieu incarné, même selon qu'il est homme, depuis le jour de son incarnation et plus encore depuis le jour de son ascension et de son triomphe. Tout ce qu'ils font pour aider les hommes ou les tenter, demeure subordonné au pouvoir royal et judiciaire de Jésus-Christ ; et les bons anges tiendront de lui, même selon qu'il est homme, le supplément de récompense que méritent leurs bons offices, comme les mauvais anges, le supplément de châtiment dû à leur méchanceté (q. 59, a. 6).

24. Des sacrements de Jésus-Christ qui assurent aux hommes, formant son corps mystique, l'Église, les fruits des mystères du salut accomplis dans la personne du Sauveur : nature de ces sacrements ; nombre et harmonie ; nécessité ; efficacité

— *Comment est-ce que Jésus-Christ ou le Fils de Dieu fait homme pour notre salut, depuis les mystères accomplis en sa personne pour le salut des hommes, assure aux hommes le fruit de ces mystères en vue de leur salut ?*

— C'est par les sacrements qu'il a lui-même institués et qui tiennent de lui leur vertu (q. 60, *prologue*).

— *Qu'entendez-vous par ces sacrements ?*

— J'entends certaines choses ou certains actes d'ordre sensible, accompagnés de certaines paroles qui en précisent le sens, dont le propre est de signifier et de produire dans l'âme des grâces déterminées, ordonnées à refaire sa vie en Jésus-Christ (q. 60-63).

— Combien y a-t-il de ces sortes de sacrements ?

— Il y en a sept, qui sont : le baptême ; la confirmation ; l'eucharistie ; la pénitence ; l'extrême-onction ; l'ordre ; et le mariage (q. 65, a. 1).

— Pouvons-nous assigner quelque raison qui nous fasse entrevoir le pourquoi de ces sept sacrements institués par Jésus-Christ ?

— Oui. Cette raison se tire de l'analogie qui existe entre notre vie spirituelle par la grâce de Jésus-Christ et notre vie naturelle corporelle.– Notre vie corporelle, en effet, comprend deux sortes de perfections, selon qu'il s'agit de la vie des individus, ou de la société dans laquelle et par laquelle ils vivent. – Pour ce qui est de l'individu, sa vie se perfectionne directement et indirectement. Elle se perfectionne directement, par le fait d'y venir, d'y grandir et de s'y nourrir. Elle se perfectionne indirectement, par le fait de recouvrer la santé, si on l'avait perdue, et par le fait d'un complet rétablissement, quand on a été malade. – Pareillement, dans l'ordre spirituel de la vie et de la grâce, il y a un sacrement qui nous la donne : c'est le *baptême* ; un autre sacrement, qui nous fait grandir : c'est la *confirmation* ; un troisième sacrement, qui nous nourrit dans cette vie : c'est l'*eucharistie*. Et quand on l'a perdue après le baptême, le sacrement de *pénitence* est destiné à nous la rendre ; comme le sacrement de l'*extrême-onction* est ordonné à faire disparaître les dernières traces du péché. – Pour ce qui est de la société où se conserve cette vie, deux sacrements en assurent le bien et la

perpétuité : c'est le sacrement de l'*ordre*, pour le côté spirituel de cette société ; et le sacrement de *mariage*, pour son côté matériel ou corporel (q. 65, a. 1).

— *De tous ces sacrements, quel est le plus grand et en un sens le plus important, ou celui auquel tous les autres sont ordonnés et dans lequel en quelque sorte tous les autres s'achèvent ?*
— C'est le sacrement de l'eucharistie. En lui, en effet, comme nous le verrons, se trouve contenu substantiellement Jésus-Christ lui-même, tandis que dans tous les autres ne se trouve qu'une vertu dérivée de lui. Aussi bien tous les autres paraissent être ordonnés, ou à réaliser ce sacrement, comme l'ordre ; ou à rendre digne ou plus digne de le recevoir, comme le baptême, la confirmation, la pénitence, l'extrême-onction ; ou, du moins, à le signifier, comme le mariage. De même, c'est presque toujours par la réception de l'eucharistie, que se terminent les cérémonies relatives à la réception des autres sacrements ; même pour le baptême, quand il s'agit des adultes (q. 65, a. 3).

— *Les sacrements institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ, en vue de nous assurer le fruit des mystères accomplis dans sa personne pour notre salut, sont-ils de simple conseil et facultatifs, ou, au contraire, absolument nécessaires, chacun pour l'obtention de la grâce qui lui correspond ?*
— Ces sacrements sont absolument nécessaires, en ce sens que si par sa faute on négligeait de les recevoir, on n'aurait pas la grâce

qui leur correspond ; et il en est même trois dont un certain effet produit par eux n'est jamais produit si le sacrement n'est pas reçu (q. 65, a. 4).

— *Quels sont ces trois sacrements et quel est l'effet qui en dépend à ce point ?*
— Ce sont : le baptême, la confirmation et l'ordre ; et l'effet dont il s'agit est le caractère que ces sacrements impriment dans l'âme (q. 63, a. 6).

— *Qu'entendez-vous par ce caractère ?*
— J'entends une certaine qualité d'ordre spirituel, constituant, dans la partie supérieure et intellectuelle de l'âme, une sorte de puissance ou de faculté qui rend participants du sacerdoce de Jésus-Christ, à l'effet d'exercer les actes hiérarchiques qui relèvent de ce sacerdoce ou d'être admis à bénéficier des actes hiérarchiques accomplis dans la sphère de ce même sacerdoce (q. 63, a. 1-4).

— *Ce caractère est-il ineffaçable dans l'âme ?*
— Oui, ce caractère est ineffaçable dans l'âme et il demeurera éternellement en tous ceux qui l'ont une fois reçu, pour leur gloire, au ciel, s'ils en ont bien usé ou s'en sont montrés dignes, et pour leur confusion, dans l'enfer, s'ils n'y ont pas répondu comme ils le devaient (q. 63, a. 5).

— *Quel est celui de ces caractères qui marque proprement les hommes à l'image de Jésus-Christ et les rend aptes purement et simplement à participer, dans l'Église, aux effets de son sacerdoce ?*
— C'est le caractère du sacrement de baptême (q. 63, a. 6).

25. Du sacrement de baptême : nature ; ministre de ce sacrement

— *Qu'entendez-vous par le sacrement de baptême ?*
— J'entends ce rite institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui consiste en une ablution, faite avec de l'eau naturelle, tandis que sont prononcées sur le sujet qui le reçoit, par la personne qui l'administre, ces paroles : *Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* (q. 66, a. 1-5).

— *Ce rite peut-il être renouvelé plusieurs fois sur un même sujet ?*
— Non, le sacrement de baptême ne peut être reçu qu'une seule fois, en raison du caractère indélébile qu'il imprime dans l'âme (q. 66, a. 9).

— *Le baptême d'eau peut-il être suppléé par le baptême de sang ou le baptême de désir ?*

— Le baptême d'eau peut être suppléé par le baptême de sang, qui est le martyre, configurant à la passion de Jésus-Christ, ou par le baptême de désir, qui consiste dans le mouvement de la charité dû à l'action de l'Esprit-Saint ; en ce sens que la grâce du baptême peut être obtenue sans la réception du sacrement lui-même, quand cette réception est chose impossible ; mais non en ce sens que le caractère du sacrement puisse être reçu en dehors du sacrement lui-même (q. 66, a. 11).

— *Quels sont ceux qui peuvent administrer le sacrement de baptême ?*
— Le sacrement de baptême peut être administré validement par tout être humain ayant l'usage de la raison et accomplissant exactement le rite du sacrement avec l'intention de faire ce que fait l'Église catholique quand elle l'administre (q. 67).

— *Pour que le sacrement de baptême soit administré licitement, que faut-il du côté de la personne qui l'administre ?*
— Il faut que cette personne l'administre dans les conditions déterminées par l'Église catholique (q. 67).

— *Quelles sont ces conditions ?*
— Pour que le baptême puisse être administré licitement, en dehors des conditions ordinaires, où le prêtre l'administre lui-même en se conformant aux prescriptions du droit canonique et du rituel, ou le fait administrer extraordinairement par un diacre, il faut qu'il y ait urgente nécessité, c'est-à-dire

péril de mort ; et, dans ce cas, la première personne disponible peut licitement administrer le baptême, qu'il s'agisse d'un prêtre, d'un clerc, d'un laïque, d'un homme, d'une femme ou même de quelqu'un qui ne serait point baptisé : toutefois on doit se conformer à l'ordre qui vient d'être indiqué ; et ce n'est qu'à défaut du précédent, que le suivant peut baptiser (q. 67, a. 1-5).

— *Faut-il que dans le baptême qui s'administre à l'église, dans les conditions normales d'un baptême solennel, ou quand on y supplée les cérémonies du baptême, il y ait toujours un parrain ou une marraine pour le nouveau baptisé ?*
— Oui, l'Église l'ordonne ainsi, en vertu d'un usage très ancien, et parce qu'il est tout à fait à propos que le nouveau baptisé ait quelqu'un qui soit spécialement et d'office chargé de veiller à son instruction dans les choses de la foi et à sa fidélité aux engagements pris par lui et en son nom dans le baptême (q. 67, a. 7).

— *L'office de parrain ou de marraine n'est donc pas une simple formalité, mais, au contraire, quelque chose de grave et d'important ?*
— Oui, assurément, et il y a obligation stricte pour le parrain et la marraine, de veiller soigneusement à ce que leur filleul ou leur filleule se montre durant toute sa vie fidèle à ce qu'ils ont promis qu'il serait ou qu'elle serait en effet (q. 67, a. 8).

26. De ceux qui peuvent recevoir ce sacrement ; de sa nécessité pour tous

— *Est-ce que tous les hommes sont tenus de recevoir le baptême ?*
— Oui, tous les hommes sont tenus, de la façon la plus absolue, à recevoir le baptême ; de telle sorte, quand il s'agit des adultes, que, si, pouvant le recevoir, on ne le reçoit pas en effet, il est impossible d'être sauvé. Et cela, parce que c'est par le baptême que nous sommes incorporés à Jésus-Christ : or, depuis le péché d'Adam, nul, parmi les hommes, ne peut être sauvé que s'il est incorporé à Jésus-Christ (q. 68, a. 1, 2).

— *Mais ne suffit-il pas de la foi et de la charité pour être incorporé à Jésus-Christ par la grâce, et, par suite, être sauvé ?*
— Sans doute ; seulement, la foi ne peut être sincère et la charité ou la grâce ne peut se trouver dans l'âme, si on les sépare, par sa faute, du baptême, qui est le sacrement de la foi, et qui est destiné à produire dans l'âme la première grâce qui nous unit à Jésus-Christ (q. 68, a. 2).

— *On peut donc recevoir le baptême quand on est encore dans l'état de péché, qu'il s'agisse du péché originel pour tous, ou même de péchés graves actuels pour les adultes ?*

— Oui ; et c'est pour cela que la baptême est appelé sacrement des morts, ne supposant pas déjà la grâce dans l'âme, comme les sacrements des vivants ; mais ayant pour effet propre de l'apporter à ceux qui ne l'ont pas encore. Toutefois, s'il s'agit d'adultes qui auraient commis des péchés mortels, il faut, pour recevoir le baptême avec fruit, qu'ils aient renoncé à l'affection au péché (q. 68, a. 4).

— *Faut-il aussi, quand il s'agit des adultes, qu'ils aient l'intention de recevoir le baptême ?*
— Assurément ; et, sans cela, le sacrement serait nul (q. 68, a. 7).

— *Faut-il encore qu'ils aient la vraie foi ?*
— Il le faut pour recevoir la grâce du sacrement, mais non pour recevoir le sacrement lui-même et le caractère qu'il imprime (q. 68, a. 8).

— *Et les enfants, qui ne peuvent avoir ni l'intention, ni la foi, peuvent-ils être baptisés ?*
— Oui ; ils le peuvent : car ils bénéficient de l'intention et de la foi de l'Église ou de ceux qui, dans l'Église, les présentent au baptême (q. 68, a. 9).

— *Peut-on ainsi présenter au baptême, dans l'Église, les enfants en bas âge, ou avant qu'ils aient l'âge de raison, contre la volonté de leurs parents, quand leurs parents sont juifs ou infidèles, et n'appartiennent en rien eux-mêmes à l'Église ?*

— Non, on ne le peut pas ; et si on le fait, on pèche ; car on va contre le droit naturel, en vertu duquel l'enfant, jusqu'à ce qu'il puisse disposer de lui-même, est confié, par la nature elle-même, à ses parents. Toutefois, si l'enfant est baptisé, le baptême est valide ; et l'Église a sur cet enfant tous les droits d'ordre surnaturel qui sont la conséquence du baptême (q. 68, a. 10).

— *Peut-on, dans un péril de mort, baptiser les enfants qui sont dans le sein de leur mère ?*
— Non, même dans un péril de mort, on ne peut pas baptiser les enfants qui sont dans le sein de leur mère ; car jusqu'à ce qu'ils soient venus au jour, ils n'appartiennent pas à la société des hommes, de telle sorte qu'ils soient soumis à leur action pour la réception des sacrements en vue du salut ; et l'on doit, dans ce cas, s'en remettre à Dieu et au privilège de son action, selon qu'il peut lui plaire de l'exercer (q. 68, a. 11, ad 1).

— *Les enfants venus au jour et qui meurent sans recevoir le sacrement de baptême, peuvent-ils être sauvés ?*
— Non, les enfants venus au jour et qui meurent sans recevoir le sacrement de baptême ne peuvent pas être sauvés : car il n'y a pour eux, selon l'ordre établi par Dieu dans la société des hommes, que ce moyen d'être incorporés à Jésus-Christ et de recevoir sa grâce, sans laquelle il n'y a point de salut parmi les enfants d'Adam* (q. 68, a. 3).

* Les petits enfants (avant l'âge de raison) morts sans baptême ne peuvent jouir de la gloire puisqu'ils n'ont pas reçu la grâce qui est le principe de la gloire. On enseigne traditionnellement qu'ils vont dans les limbes. NDLR.

— *S'il s'agissait d'adultes qui sont privés de l'usage de la raison, comme sont les idiots ou les fous, pourraient-ils être baptisés ?*
— S'ils n'ont jamais eu l'usage de la raison, ils doivent être assimilés à des enfants, et, par suite, peuvent être baptisés comme eux. Mais s'ils ont eu l'usage de la raison, ils ne peuvent être baptisés dans l'état de démence, qu'à condition qu'ils auront manifesté autrefois quelque désir ou quelque volonté de recevoir le baptême (q. 68, a. 12).

27. Des effets de ce sacrement

— *Le baptême, quand il est reçu de telle sorte qu'aucun obstacle ne s'oppose à sa vertu, a-t-il de grands effets dans l'âme ?*
— Oui ; car, incorporant l'homme à la passion de Jésus-Christ, il fait que cette passion porte tout son fruit dans l'homme. Et, dès lors, il n'y a plus de trace de péché dans celui qui est baptisé, ni aucune obligation de satisfaire pour les péchés passés. En droit, même, toutes les pénalités de la vie présente sont enlevées par le baptême ; mais Dieu les laisse jusqu'à la résurrection, afin que les baptisés puissent ressembler à Jésus-Christ, acquérir de nombreux mérites, et témoigner qu'ils viennent au baptême,

non pour les commodités de la vie présente, mais en vue de la gloire future (q. 69, a. 1-3).

— *Le baptême produit-il dans l'âme la grâce et les vertus ?*
— Oui, parce qu'il unit à Jésus-Christ comme à la tête dont tous les membres participent la plénitude de grâce et de vertu ; avec ceci, d'ailleurs, qu'on y reçoit, d'une façon très spéciale, une grâce de lumière pour la connaissance de la vérité, et de divine fécondité, pour la production des bonnes œuvres propres à la vie chrétienne (q. 69, a. 4, 5).

— *Est-ce que ces derniers effets sont produits par le baptême, même dans l'âme des enfants ?*
— Oui ; sauf que tout cela n'est en eux qu'à l'état de germe, ou à l'état habituel, attendant pour se manifester d'une façon actuelle qu'ils soient à même de vivre de la vie de la grâce et des vertus (q. 69, a. 6).

— *Doit-on dire que d'ouvrir la porte du royaume céleste est l'effet propre du baptême ?*
— Oui ; parce qu'il ne laisse rien du péché, ou de la peine due au péché ; et que c'est là l'unique obstacle empêchant d'entrer au ciel, depuis que le ciel nous a été ouvert par la passion de Jésus-Christ (q. 69, a. 7).

— *Un adulte qui recevrait le baptême dans de mauvaises dispositions recevrait-il tous les effets du baptême qui ont été marqués ?*

— Non ; il ne recevrait que le caractère du sacrement ; mais en raison de ce caractère qui demeure, il peut recevoir tous les autres effets du baptême, quand il renonce, dans la suite, à ses mauvaises dispositions (q. 69, a. 9, 10).

— *Outre ces effets qui sont propres au baptême, y a-t-il certains effets qui sont attachés aux cérémonies du baptême ?*
— Oui ; mais ce sont des effets d'un autre ordre, et qui restent en deçà de la grâce proprement dite ; ils visent plutôt l'enlèvement des obstacles qui empêcheraient de recevoir le baptême avec tous ses fruits ou de recueillir ces fruits dans toute leur plénitude ; et c'est en raison de cela que ces sortes de cérémonies n'ont pas la raison de sacrement, mais seulement la raison qui convient aux sacramentaux (q. 71, a. 3).

28. Dignité et devoirs de ceux qui ont reçu le baptême

— *Ceux qui ont reçu la grâce du baptême et qui en portent à jamais le caractère indélébile, ont-ils, de ce chef, une excellence particulière et aussi des obligations ou des devoirs en harmonie avec cette excellence ?*
— Ceux qui ont reçu la grâce du baptême et qui en portent à jamais le caractère indélébile, dans la mesure où ils sont fidèles à

la grâce de leur baptême dépassent en dignité et en excellence tout l'ensemble des créatures laissées à leur nature propre. Ils sont enfants de Dieu, frères de Jésus-Christ ; bien plus, comme la continuation de Jésus-Christ lui-même, qui revit en eux ainsi que dans ses membres, continuant par eux la vie d'infinis mérites qu'il avait quand il était personnellement sur la terre. Mais cette dignité si haute oblige à mener une vie qui lui corresponde, et quiconque a le bonheur d'avoir été baptisé, devrait n'avoir rien dans sa vie, qui ne fût digne de Jésus-Christ lui-même à qui le baptême incorpore.

29. Nécessité, nature, effets du sacrement de confirmation ; devoirs qu'il impose ; Instruction religieuse qu'il requiert

— *Pour mener dans toute sa perfection cette vie digne de Jésus-Christ, la grâce du baptême est-elle suffisante ?*

— Non ; car la grâce du baptême n'est qu'une grâce de commencement, si l'on peut ainsi dire ; elle a pour effet de nous donner la vie de Jésus-Christ, mais non de nous y faire grandir, ou de nous y perfectionner en la maintenant (q. 65, a. 1 ; q. 70, a. 7, ad 1).

— *Quelles seront les autres grâces qui auront cet effet ?*
— Ce sont : la grâce de la confirmation ; et la grâce de l'eucharistie (q. 65, a. 1).

— *Qu'entendez-vous par la confirmation ?*
— La confirmation est précisément ce sacrement de la loi nouvelle qui est ordonné à nous conférer la grâce qui fait grandir dans la vie de Jésus-Christ reçue par la grâce du baptême (q. 72, a. 1).

— *En quoi consiste ce sacrement ?*
— Il consiste en une onction faite en forme de croix sur le front de celui qu'on confirme, avec le saint chrême, tandis que sont prononcées ces paroles par le ministre du sacrement : *Je te marque du signe de la croix et je te confirme du chrême du salut, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il* (q. 72, a. 2, 4, 9).

— *Que signifie le saint chrême dont on use comme matière dans ce sacrement ?*
— Il signifie la plénitude de la grâce de l'Esprit-Saint qui conduit le chrétien à l'âge parfait et lui permet de faire rayonner autour de lui, par la grande pratique des vertus, la bonne odeur de Jésus-Christ : le saint chrême, en effet, est composé d'huile d'olive, symbolisant la grâce, et de la plante odoriférante par excellence qu'est le baume (q. 72, a. 2).

— Que comprennent les paroles prononcées par le ministre et qui sont la forme de ce sacrement ?

— Elles comprennent trois choses : la source ou la cause, d'où provient la force spirituelle qui est l'effet de ce sacrement ; cette cause ou cette source est l'auguste Trinité. Elles comprennent ensuite la force elle-même conférée par ce sacrement, quand il est dit : *Je te confirme du chrême du salut*. Enfin, elles comprennent l'insigne qui doit marquer le soldat de Jésus-Christ, armé pour les grands combats de la vie chrétienne ; et cet insigne ou ce signe et cette marque, est le signe de la croix, instrument du triomphe de notre chef et de notre roi Jésus-Christ (q. 72, a. 4).

— Le sacrement de confirmation est donc proprement le sacrement de la virilité chrétienne, faisant du chrétien-enfant un chrétien-homme capable de tenir contre tous les ennemis extérieurs de sa vie de chrétien ?

— Oui, le sacrement de confirmation est exactement cela ; et c'est pour ce motif qu'il a pour ministre ordinaire l'évêque à qui appartient d'office tout ce qui regarde la perfection dans l'Église de Dieu (q. 72, a. 11).

— Puisque le sacrement de confirmation est ce qui vient d'être dit, pourquoi donne-t-on aux confirmés un parrain ou une marraine, comme au baptême ?

— Parce que dans toute milice il est d'usage que les nouveaux enrôlés soient confiés à des instructeurs pour tout ce qui regarde les choses de la milice et de la guerre (q. 72, a. 10).

— Il y aurait donc, pour le parrain ou la marraine, dans la confirmation, une obligation stricte de s'occuper du nouveau confirmé et de l'initier aux choses de la perfection de la vie chrétienne et du combat spirituel ?
— Oui, très certainement ; et il serait à souhaiter que dans la pratique on se rendît un compte plus exact de cette obligation afin de la mieux remplir.

— Est-ce que le sacrement de confirmation imprime un caractère ?
— Oui ; et c'est pour cela qu'on ne peut le recevoir qu'une seule fois (q. 72, a. 5).

— Si, quand on l'a reçu, on n'était pas dans les dispositions requises pour en recevoir les fruits, peut-on, dans la suite, réparer ce dommage ?
— Oui ; car le caractère demeure et le fruit du sacrement sera perçu par son entremise dès qu'on aura fait disparaître l'obstacle qui s'y opposait. Pour la même raison, on ne saurait trop souvent se renouveler dans la grâce propre à ce sacrement, et qui est la grâce de la force spirituelle, nous mettant à même de combattre contre tous les ennemis extérieurs de notre foi chrétienne.

— Ce sacrement est-il d'une importance spéciale quand on vit dans une société ou parmi des hommes qui sont plus particulièrement hostiles à tout ce qui est de la vraie vie chrétienne catholique ?
— Oui ; car c'est alors surtout que les vrais enfants de l'Église doivent s'armer d'un courage viril pour rester eux-mêmes fidèles et pour défendre comme il convient autour d'eux ce que tant d'autres méprisent ou s'appliquent à ruiner.

— Que faudrait-il, en particulier, pour assurer ce grand bien, de la part des chrétiens confirmés ?
— Il faudrait que tous ceux qui ont eu l'honneur insigne de recevoir ce sacrement, et, par lui, l'Esprit-Saint avec la plénitude de ses dons, se souviennent toujours ou rappellent fréquemment à leur esprit, qu'ils portent au front, marqué dans leur âme d'un signe indélébile, le caractère si glorieux de soldats de Jésus-Christ ; et que s'il n'y a rien de plus noble qu'un soldat fidèle à son chef, il n'y a rien de plus vil ni de plus odieux qu'un homme vêtu d'un uniforme qu'il déshonore par sa lâcheté.

— En vue de ces obligations qui incombent au chrétien confirmé, est-il requis, pour la bonne réception du sacrement de confirmation, que le sujet qui s'y présente soit plus particulièrement instruit des choses de la foi et de la vie chrétienne ?
— Oui ; car il faut qu'il en soit instruit non seulement pour en vivre lui-même dans sa vie personnelle et individuelle, mais encore pour pouvoir s'en constituer le défenseur contre tous

ceux qui, extérieurement, oseraient y porter atteinte (q. 72, a. 4, ad 3).

30. Lequel des deux sacrements requiert une grande instruction : de la confirmation ou de l'eucharistie ?

— *N'y a-t-il pas un autre sacrement pour la bonne réception duquel il est aussi requis d'une façon spéciale que le sujet soit instruit des mystères chrétiens ?*

— Oui ; c'est le sacrement de l'eucharistie. Et même, bien que pour ceux qui reçoivent le sacrement de baptême étant adultes, l'instruction religieuse catéchistique doive commencer par eux, cependant, en pratique, dans les pays chrétiens où les enfants sont baptisés tout de suite après leur naissance, l'instruction religieuse catéchistique n'est d'abord possible et obligatoire qu'en vue de la confirmation et de l'eucharistie, en y comprenant aussi la pénitence.

— *Quel est celui de ces deux sacrements, de confirmation ou d'eucharistie, qui demande la plus grande instruction ?*

— Elle sera égale pour tous les deux, si les sujets sont à même de recevoir la confirmation et la reçoivent, en effet, quand ils sont déjà tenus de recevoir l'eucharistie. Comme, cependant, il peut arriver, dans la pratique, et il arrive souvent que l'eucharistie est reçue avant la confirmation, dans ce cas nous devrons dire que l'eucharistie reçue avant la confirmation ne demande pas, de soi, une aussi grande instruction religieuse catéchistique : dans la confirmation, en effet, comme nous l'avons déjà noté, le sujet doit être instruit des choses religieuses non seulement pour ce qui suffit à sa vie individuelle, mais encore pour les pouvoir défendre contre ceux qui les attaquent : avec ceci d'ailleurs que, soit après la première réception de l'eucharistie, soit après la réception de la confirmation, on doit continuer à s'instruire des mystères chrétiens avec le plus grand soin.

31. Du sacrement de l'eucharistie

— *Qu'entendez-vous par le sacrement de l'eucharistie ?*
— J'entends le repas mystérieux, où, sous les espèces ou apparences et accidents du pain et du vin, le corps de Jésus-Christ est donné à manger, et son sang à boire, après la consécration qui a rendu Jésus-Christ réellement présent, dans

le même état, sous forme sacramentelle, de victime immolée, qui fut le sien sur le calvaire (q. 73-83).

— *Ce sacrement est-il nécessaire pour le salut ?*
— Oui ; car il signifie et réalise l'unité de l'Église, corps mystique de Jésus-Christ, à laquelle doit nécessairement appartenir quiconque doit être sauvé. Toutefois, ce fruit du sacrement de l'eucharistie peut être aperçu du simple fait qu'un sujet donné est dans l'intention de recevoir le sacrement, qu'il ait lui-même personnellement cette intention, ou que l'Église la lui communique par la réception du sacrement de baptême, ainsi qu'il arrive pour les enfants (q. 73, a. 3).

— *De quels noms s'appelle ce sacrement ?*
— Eu égard à la passion de Jésus-Christ réalisée autrefois sur le calvaire, qui fut le sacrifice par excellence, et dont ce sacrement est le mémorial, on l'appelle du nom de *sacrifice*. Eu égard à l'unité de l'Église, corps mystique de Jésus-Christ, qu'il réalise présentement, on l'appelle du nom de *communion*. Eu égard à la gloire du bonheur futur qu'il préfigure, on l'appelle du nom de *viatique*. Et on l'appelle purement et simplement du nom d'*eucharistie* ou de *bonne grâce*, parce qu'il contient Jésus-Christ lui-même, qui est l'auteur de toute grâce sur la terre et au ciel (q. 73, a. 4).

— *Quand est-ce que ce sacrement a été institué ?*

— Ce sacrement a été institué le soir du Jeudi Saint, à la veille de la passion, pour dédommager et consoler les hommes du départ de Jésus-Christ, qui ne devait plus vivre de notre vie de la terre après la passion ; pour marquer le rapport de ce sacrement à la passion de Jésus-Christ, source unique de notre salut ; pour qu'en raison de ces circonstances si émouvantes, le culte de ce sacrement fût toujours exceptionnellement vivant parmi les hommes (q. 73, a. 5).

— *Ce sacrement avait-il été spécialement figuré dans l'ancienne loi ?*
— Oui ; car sous sa raison de pur signe extérieur, il avait été figuré par le pain et le vin qu'offrait Melchisédech. Sous sa raison de sacrement contenant le vrai corps de Jésus-Christ immolé, il avait été figuré par tous les sacrifices de l'ancien Testament, et surtout par le sacrifice d'expiation, qui était le plus solennel. Et sous sa raison d'aliment spirituel nourrissant nos âmes du pain le plus suave, il avait été figuré par la manne, qui avait en elle toute saveur et toute suavité. Mais, sous toutes ces raisons ensemble, il avait été figuré, à un titre exceptionnel, par l'agneau pascal, que l'on mangeait avec du pain azyme, après qu'il avait été immolé, et dont le sang détournait l'ange exterminateur (q. 73, a. 6).

32. La matière et la forme du sacrement de l'eucharistie ; la transsubstantiation ; la présence réelle ; les accidents eucharistiques

— *Quelle est la matière du sacrement de l'eucharistie ?*
— La matière du sacrement de l'eucharistie est le pain de froment et le vin de vigne (q. 74, a. 1, 2).

— *Que se passe-t-il dans la matière de ce sacrement, quand le sacrement se produit ?*
— Il se passe que le pain, dans sa substance de pain, cesse d'être du pain ; et que le vin, dans sa substance de vin, cesse d'être du vin (q. 75, a. 2).

— *Que deviennent cette substance du pain et cette substance du vin, qui, dans ce pain et dans ce vin, cessent d'être du pain et du vin, quand le sacrement se produit ?*
— La substance du pain est changée au corps de Jésus-Christ ; et la substance du vin est changée au sang de Jésus-Christ (q. 75, a. 3, 4).

— *De quel nom s'appelle ce changement ?*

— Il s'appelle du nom de *transsubstantiation* (q. 75, a. 4).

— *Que signifie ce mot de transsubstantiation ?*
— Il signifie précisément le passage ou le changement de toute la substance du pain à la substance du corps de Jésus-Christ, et de toute la substance du vin à la substance du sang de Jésus-Christ.

— *Comment peut se faire ce passage ou cette transsubstantiation ?*
— Par la seule toute-puissance de Dieu (q. 75, a. 4).

— *N'y a-t-il que la substance du pain, et la substance du vin, qui soient ainsi changées au corps et au sang de Jésus-Christ ; ou bien est-ce tout le pain et tout le vin qui le sont ?*
— Ce n'est que la substance du pain et la substance du vin ; et leurs accidents demeurent (q. 75, a. 2, ad 3).

— *Qu'entendez-vous par ces accidents qui demeurent ?*
— J'entends toutes ces réalités d'ordre extérieur qui permettaient à nos sens d'atteindre le pain et le vin qui étaient là précédemment ; savoir : l'étendue ou la quantité avec sa forme ou sa figure, la couleur, le goût, les propriétés de résistance et le reste du même ordre.

— *Pourquoi les accidents du pain et du vin demeurent-ils ?*

— Les accidents du pain et du vin demeurent pour nous assurer la présence sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ (*Somme contre les Gentils*, liv. IV, chapitre 63).

— *Qu'arriverait-il si les accidents du pain et du vin étaient, eux aussi, changés au corps et au sang de Jésus-Christ ?*
— Il s'ensuivrait qu'il ne resterait plus rien ici, mais que ce qui était ici du pain et du vin aurait été changé au corps et au sang de Jésus-Christ (*ibid.*).

— *Et que s'ensuit-il, au contraire, de ce que les accidents du pain et du vin demeurent, alors que leur substance a été changée au corps et au sang de Jésus-Christ ?*
— Il s'ensuit que le rapport qu'avait, à ces accidents, leur substance, le corps et le sang de Jésus-Christ, moyennant leur substance, l'ont désormais ; de telle sorte que, comme avant la transsubstantiation, en ayant ces accidents, nous avions la substance du pain et la substance du vin, nous avons maintenant, selon le mode de leur substance, tout ce qui est du corps et du sang de Jésus-Christ (*ibid.*).

— *Est-ce le corps et le sang de Jésus-Christ tels qu'ils sont en eux-mêmes et dans leur réalité identique que nous avons ici en vertu de la transsubstantiation ?*
— Oui ; c'est le corps et le sang de Jésus-Christ tels qu'ils sont en eux-mêmes et dans leur réalité identique que nous avons ici en vertu de la transsubstantiation (q. 75, a. 1).

— *Jésus-Christ tout entier est-il dans ce sacrement ?*

— Oui, Jésus-Christ tout entier est dans ce sacrement ; avec ceci pourtant que sous l'espèce du pain, *en vertu des paroles sacramentelles*, ne se trouve que le corps ; et, sous l'espèce du vin, ne se trouve que le sang ; mais, *par voie de concomitance* et parce que maintenant le corps et le sang de Jésus-Christ ne sont plus ni ne peuvent plus être séparés, comme ils le furent sur la croix, où se trouve le corps se trouvent aussi le sang et l'âme, et où se trouve le sang se trouve aussi le corps uni à l'âme. Quant à la personne et à la divinité du Fils de Dieu, depuis l'incarnation, elles n'ont jamais été séparées d'aucune des parties de la nature humaine de Jésus-Christ, non pas même quand le corps et l'âme étaient séparés l'un de l'autre par la mort sur la croix (q. 76, a. 1, 2).

— *Jésus-Christ est-il tout entier sous chaque partie de l'espèce du pain et sous chaque partie de l'espèce du vin ?*

— Oui, Jésus-Christ est tout entier, tel qu'il est en lui-même, sous chaque partie de l'espèce du pain et sous chaque partie de l'espèce du vin ; avec ceci que l'espèce du pain ou l'espèce du vin demeurant indivise, Jésus-Christ n'est sous chacune d'elles qu'une fois, et qu'il est, au contraire, sous chacune de ces espèces, autant de fois qu'on en fait de parties quand on les sépare ou qu'on les divise (q. 76, a. 3).

— Peut-on atteindre le corps de Jésus-Christ selon qu'il est en lui-même quand on atteint les espèces ou accidents eucharistiques du pain et du vin ?
— Nullement ; parce que ces accidents ne sont pas les accidents du corps de Jésus-Christ, par lesquels seulement nous pourrions atteindre sa substance (q. 75, a. 4-8).

— Que s'ensuit-il de cette vérité ?
— Il s'ensuit que les accidents eucharistiques du pain et du vin sont tout ensemble ce qui nous livre le corps de Jésus-Christ et ce qui le met à l'abri ; de telle sorte que s'il est des méchants qui veuillent profaner le corps de Jésus-Christ dans son sacrement, c'est bien le sacrement qu'ils profanent, mais ils ne peuvent atteindre le corps de Jésus-Christ en lui-même.

— Ces accidents eucharistiques du pain et du vin demeurent-ils toujours à l'état d'accidents eucharistiques, après la consécration du pain et du vin ?
— Non ; car aussitôt après la communion, ou quand ils ont été absorbés pour servir de nourriture et de breuvage, ils commencent à s'altérer et finissent bientôt par passer à un autre état. Ils peuvent aussi s'altérer et se corrompre par le simple fait des conditions atmosphériques, quand ils demeurent trop longtemps sans être renouvelés (q. 77, a. 4).

— Qu'arrive-t-il quand les accidents eucharistiques du pain et du vin cessent d'être les accidents du pain et du vin qui ont été consacrés ?

— Il arrive que le corps et le sang de Jésus-Christ cessent immédiatement d'être présents de leur présence eucharistique, le rapport qu'ils avaient à ces accidents et, par ces accidents, au lieu où ces accidents étaient, cessant par le fait même (q. 76, a. 6, ad 3).

— C'est donc uniquement en raison de la consécration du pain et du vin et de la permanence des accidents du pain et du vin consacrés, que Jésus-Christ est présent de sa présence eucharistique ?
— Oui, c'est uniquement en raison de la consécration du pain et du vin et de la permanence des accidents du pain et du vin consacrés, que Jésus-Christ est présent de sa présence eucharistique, les changements opérés dans le pain et dans le vin étant toute la raison de cette présence, sans que le corps de Jésus-Christ ait lui-même changé en rien (q. 76, a. 6, ad 3).

— Comment se fait cette consécration du pain et du vin ?
— Elle se fait par la prononciation, dans les conditions voulues, des paroles qui sont la forme du sacrement de l'eucharistie (q. 78).

— Quelles sont ces paroles ?
— Pour l'espèce du pain : *Ceci est mon corps*. Pour l'espèce du vin : *Ceci est le calice de mon sang, le sang du Testament nouveau et éternel, mystère de foi, répandu pour vous et pour un grand nombre en rémission des péchés.*

33. Les effets du sacrement de l'eucharistie

— Le sacrement de l'eucharistie a-t-il des effets particuliers et qui lui appartiennent en propre ?

— Oui, le sacrement de l'eucharistie a pour effet propre de produire dans l'âme des trésors de grâces ordonnées au salut de l'homme, qu'aucun autre sacrement n'a de produire au même titre.

— D'où vient au sacrement de l'eucharistie cette efficacité qui lui est propre dans l'ordre de la grâce ?

— Elle lui vient surtout et principalement de ce qu'il contient dans la vérité et la réalité de sa présence Jésus-Christ lui-même, auteur de toute grâce dans l'ordre du salut. Elle lui vient aussi de ce qu'il est le sacrement de la passion de Jésus-Christ, par laquelle a été opéré notre salut, et qu'il rend présente au milieu de nous. Elle lui vient du mode spécial dont on y participe et qui consiste à s'y nourrir du corps de Jésus-Christ sous l'espèce du pain et à s'y abreuver de son sang sous l'espèce du vin. Enfin, elle lui vient du symbolisme spécial qui lui appartient et qui est celui de représenter l'unité du corps mystique de Jésus-Christ (q. 79, a. 1).

— Ces diverses causes font-elles que l'obtention de la gloire du ciel soit à un titre spécial l'effet de ce sacrement ?

— Oui ; car c'est à Jésus-Christ mort pour nous que nous devons l'obtention de la gloire ; et le repas eucharistique est la figure par excellence du festin du ciel (q. 79, a. 2).

— Le sacrement de l'eucharistie a-t-il pour effet de remettre le péché mortel ?

— Nul doute que le sacrement de l'eucharistie n'ait la vertu de remettre tous les péchés mortels, puisqu'il contient Jésus-Christ lui-même ; mais parce que Jésus-Christ est dans ce sacrement sous forme d'aliment spirituel et que l'aliment ne se donne qu'à ceux qui sont en vie, s'il en est qui sont en état de péché mortel, ils ne peuvent pas recevoir l'effet de ce sacrement. Toutefois, si quelqu'un approchait de ce sacrement, croyant de bonne foi être en état de grâce, alors que peut-être cependant il aurait encore quelque péché mortel non pardonné, la bonne foi dans laquelle il se trouverait ferait que le sacrement de l'eucharistie effacerait son péché (q. 79, a. 3).

— Le sacrement de l'eucharistie a-t-il pour effet de remettre les péchés véniels ?

— Oui, le sacrement de l'eucharistie a pour effet propre de remettre les péchés véniels : sa grâce étant proprement une grâce de réfection destinée à réparer les déperditions qui se produisent si facilement au cours de notre vie de chaque jour ; et aussi une grâce de ferveur dont le propre est de compenser le

défaut d'acte de charité qu'implique tout péché véniel, incompatible avec cet acte (q. 79, a. 4).

— Le sacrement de l'eucharistie a-t-il pour effet de remettre toute la peine due au péché ?

— Pris comme *sacrement*, ou en tant que repas, le sacrement de l'eucharistie n'a point pour effet direct de remettre la peine due au péché, mais de refaire l'âme spirituellement par un renouveau de ferveur qui l'unit à Jésus-Christ et aux autres membres du corps mystique de Jésus-Christ. Toutefois, par mode de concomitance et en raison de cette ferveur de la charité qu'il produit, il contribue indirectement à remettre la peine due au péché, non dans sa totalité, mais selon le degré de ferveur ou de dévotion qui est causé dans le sujet. Comme *sacrifice* et en tant qu'on y offre à Dieu la victime du calvaire, ce sacrement a une vertu satisfactoire. Seulement, dans la satisfaction, ce n'est pas tant la valeur de ce que l'on offre que la dévotion avec laquelle on l'offre, qui compte. Et voilà pourquoi, même comme sacrifice, bien qu'il soit d'une valeur infinie, il n'a pas l'effet de remettre toute la peine due au péché, mais de la remettre selon le degré de ferveur ou de dévotion de ceux qui l'offrent, ou de ceux pour qui on l'offre (q. 79, a. 5).

— Le sacrement de l'eucharistie a-t-il pour effet de préserver l'homme des péchés à venir ?

— Oui ; et c'est là un des effets les plus directs et les plus admirables de ce sacrement. Car, comme sacrement de la

nutrition spirituelle, ou en tant que repas de l'âme, il fortifie intérieurement l'homme contre ce qui tendrait à altérer ou à ruiner sa vie de chrétien. Et, comme sacrement de la passion de Jésus-Christ, il est un signe qui met en fuite les démons vaincus par cette passion de Jésus-Christ (q. 79, a. 6).

— Le sacrement de l'eucharistie a-t-il quelque effet en d'autres qu'en ceux qui le reçoivent ?

— Considéré comme sacrement ou comme repas destiné à refaire l'âme spirituellement, il n'a d'effet propre qu'en celui qui le reçoit ; car il n'y a que celui-là qui en soit nourri. Mais comme sacrement de la passion de Jésus-Christ et comme sacrifice, il peut aussi avoir son effet, et il l'a en réalité en tous ceux pour qui on l'offre, selon qu'ils sont en état d'en recueillir le fruit, unis par la foi et par la charité, à Jésus-Christ et aux autres membres de son corps mystique (q. 79, a. 7).

— Est-ce que les péchés véniels empêchent l'effet du sacrement de l'eucharistie ?

— Si les péchés véniels sont commis au moment même où l'on participe à ce sacrement, par exemple si on a l'esprit distrait et le cœur indûment occupé d'autre chose, il est un effet du sacrement de l'eucharistie qui se trouve nécessairement empêché : c'est celui de la réfection spirituelle causée actuellement par une suavité toute divine attachée à la réception de ce sacrement. Toutefois, même alors, un certain effet d'augmentation de grâce habituelle est produit dans l'âme. Que s'il s'agit des péchés

véniels passés, ils n'empêchent en rien l'effet du sacrement de l'eucharistie, quand, au moment où l'on y participe, on y vient avec une grande ferveur (q. 79, a. 1).

34. La réception du sacrement de l'eucharistie

— *Y a-t-il plusieurs manières de recevoir le sacrement de l'eucharistie ?*
— Oui, on peut le recevoir spirituellement ou ne le recevoir que sacramentellement (q. 80, a. 1).

— *Quelle différence y a-t-il entre ces deux manières de recevoir le sacrement de l'eucharistie ?*
— Il y a cette différence, que ceux qui ne reçoivent que sacramentellement le sacrement de l'eucharistie n'en perçoivent pas les effets ; tandis que ceux qui le reçoivent spirituellement en perçoivent les effets*, soit en raison du désir qui les y ordonne, et c'est ce qu'on appelle proprement la communion spirituelle, soit en raison de la réception même du sacrement, laquelle porte toujours avec elle une plénitude d'effet que n'a pas le seul désir (q. 80, a. 1).

* Par l'expression : « communion spirituelle », saint Thomas entend la communion sacramentelle qui produit du fruit dans l'âme, par opposition à la simple « communion sacramentelle » qui est la réception matérielle, sans fruits, du Corps du Christ. Le sens donné actuellement à l'expression « communion spirituelle » est un peu différent : il s'agit de la communion de pensée et de désir que fait celui qui, absent de corps, ne peut pas communier réellement. Dans le premier cas, *spirituelle* s'oppose à *indigne* ou *infructueuse* ; dans le second cas, *spirituelle* s'oppose à *réelle*. (NDLR.)

— *N'y a-t-il que l'homme sur cette terre qui puisse recevoir spirituellement le sacrement de l'eucharistie ?*

— Oui, il n'y a que l'homme sur cette terre qui puisse recevoir spirituellement le sacrement de l'eucharistie ; parce qu'il n'y a que les hommes vivant sur cette terre qui puissent croire à Jésus-Christ avec le désir de le recevoir selon qu'il est dans ce sacrement (q. 80, a. 2).

— *Ce sacrement peut-il être reçu sacramentellement, même par les pécheurs ?*

— Oui, les pécheurs qui ont la foi ou tout au moins la connaissance de ce qu'est le sacrement de l'eucharistie dans l'Église catholique, peuvent recevoir sacramentellement ce sacrement, s'ils s'en approchent d'une manière consciente, quelque faute d'ailleurs qu'ils puissent avoir sur leur conscience (q. 80, a. 3).

— *Le pécheur qui reçoit ce sacrement avec la conscience de son indignité commet-il une faute en recevant sacramentellement l'eucharistie ?*

— Oui ; il commet un sacrilège : parce qu'en recevant ce sacrement qui contient Jésus-Christ lui-même et qui signifie l'unité du corps mystique de Jésus-Christ qui n'existe que par la foi et la charité, alors que lui-même n'a pas la charité qui unit à Jésus-Christ et à ses membres, il fait injure au sacrement et le viole, établissant un désaccord entre lui et le sacrement dont il fausse la signification (q. 80, a. 4).

— *Ce péché est-il particulièrement grave ?*

— Oui, ce péché est particulièrement grave, parce qu'il fait injure à l'humanité sainte de Jésus-Christ dans son sacrement d'amour (q. 80, a. 5).

— *Est-il aussi grave que le serait celui de la profanation extérieure de ce sacrement ?*

— Non ; car ce dernier péché implique l'intention formelle de faire injure à Jésus-Christ dans son sacrement, et ceci constitue un péché de beaucoup plus grave (q. 80, a. 5, ad 3).

— *Que faut-il pour recevoir, comme il convient, sacramentellement, le sacrement de l'eucharistie ?*

— Il faut d'abord l'usage de la raison ; et, ensuite, avec l'état de grâce, le désir de recueillir les fruits de vie attachés à la réception sacramentelle de ce sacrement (q. 80, a. 9, 10).

— Peut-on se dispenser totalement de recevoir sacramentellement le sacrement de l'eucharistie ?

— Non, à moins d'impossibilité de le recevoir ; et cela, parce que nul ne peut être sauvé s'il n'a la grâce de ce sacrement ; or, il ne peut avoir la grâce de ce sacrement que s'il a au moins le désir de le recevoir sacramentellement quand pourra se présenter l'occasion (q. 80, a. 11).

— Y a-t-il des époques ou des moments déterminés par l'Église où l'on soit tenu de recevoir sacramentellement le sacrement de l'eucharistie ?

— Oui ; et ces époques ou ces moments sont : pour tout homme, dès qu'il parvient à l'âge de raison et qu'il est suffisamment instruit de la nature de ce sacrement ; au cours de la vie, chaque année, une fois, durant le temps pascal ; et, enfin, quand on est en péril de mort, où l'on doit recevoir ce sacrement en forme de viatique (*Code*, can. 854, 859, 864).

— Peut-on recevoir fréquemment et même tous les jours, sacramentellement, le sacrement de l'eucharistie ?

— Oui, on le peut ; et c'est même chose souverainement excellente, pourvu seulement qu'on soit dans les conditions marquées pour le recevoir comme il convient (q. 80, a. 10).

— Est-on tenu de recevoir sacramentellement le sacrement de l'eucharistie sous l'une et l'autre espèce du pain et du vin ?

— Il n'y a que les prêtres à l'autel, dans la célébration du sacrement de l'eucharistie, qui soient tenus de recevoir sacramentellement ce sacrement sous les deux espèces du pain et du vin. Quant aux fidèles, ils doivent se conformer là-dessus à ce que l'Église détermine ; et, en fait, dans l'Église latine, on ne reçoit l'eucharistie que sous l'espèce du pain (q. 80, a. 12).

— *Quel est le moment le plus opportun, en temps ordinaire et selon qu'il est possible, pour recevoir sacramentellement le sacrement de l'eucharistie ?*
— Ce moment est celui de la célébration même du sacrement, quand le prêtre est à l'autel et vient de le recevoir lui-même ; parce que c'est le moment le plus en harmonie avec l'état de Jésus-Christ immolé sacramentellement dans cette célébration du sacrement de l'eucharistie, auquel nous participons en le recevant sacramentellement.

— *Dans quelle disposition de corps faut-il être pour recevoir sacramentellement le sacrement de l'eucharistie ?*
— Il faut être à jeun depuis minuit* (q. 80, a. 12).

* La discipline actuelle a réduit ce délai à une heure. Il est vivement recommandé, par respect pour le sacrement et pour en augmenter l'effet, de maintenir la discipline fixée par Pie XII obligeant les fidèles à être à jeun depuis trois heures pour les nourritures solides et l'alcool et une heure pour les boissons. (NDLR.)

— *Ne peut-on jamais recevoir sacramentellement le sacrement de l'eucharistie sans être à jeun ?*

— On le pourrait, même au cours de la vie, s'il y avait nécessité d'empêcher quelque irrévérence à l'endroit du sacrement. Hors ce cas, on ne le peut qu'en danger de mort et quand on le reçoit en forme de viatique. Toutefois, l'Église a déterminé que pour les malades qui gardent le lit depuis déjà un mois et pour lesquels il n'y a pas d'espoir certain qu'ils se rétablissent bientôt, sur le conseil prudent du confesseur, la sainte eucharistie peut leur être apportée une fois ou deux dans la semaine, quand bien même ils auraient pris auparavant quelque remède, ou quelque aliment, par mode de boisson (*Code*, can. 858).

35. Le ministre du sacrement de l'eucharistie

— *A qui appartient-il en propre, et exclusivement, de consacrer le sacrement de l'eucharistie ?*

— C'est au prêtre validement ordonné selon le rite de l'Église catholique, qu'il appartient en propre et exclusivement de consacrer le sacrement de l'eucharistie (q. 82, a. 1).

— *Est-ce également au prêtre seul qu'il appartient de distribuer ce sacrement ?*

— Oui ; avec ceci toutefois que le diacre a le pouvoir ordinaire de distribuer le précieux sang contenu dans le calice, là où l'Église permettrait de communier sous les deux espèces ; il pourrait aussi, par délégation du prêtre, en cas de besoin, et comme chose extraordinaire, distribuer la communion sous l'espèce du pain (q. 82, a. 3).

— *Tout prêtre, même s'il est en état de péché mortel, peut-il consacrer et distribuer le sacrement de l'eucharistie ?*
— Il le peut validement, en ce sens que cela ne nuit en rien à la vérité et à l'efficacité du sacrement pour les fidèles ; mais lui-même pèche gravement en le faisant (q. 82, a. 5).

— *La messe d'un mauvais prêtre a-t-elle moins de valeur que celle d'un bon prêtre ?*
— La valeur de la messe est absolument la même de part et d'autre, en ce qui est du sacrement de la passion de Jésus-Christ que réalise la consécration faite par le prêtre. Mais, pour ce qui est des prières qui se font durant la messe, les prières du bon prêtre ont une efficacité que n'ont pas celles du mauvais prêtre, en raison de la dévotion du sujet. Toutefois, même pour ces prières, l'efficacité est la même du côté de la dévotion de l'Église, au nom de laquelle ces prières sont dites par tous les prêtres (q. 82, a. 6).

— *Un prêtre hérétique, schismatique, excommunié, peut-il consacrer le sacrement de l'eucharistie ?*

— Il ne le peut pas licitement ; mais il le peut validement, s'il est vraiment prêtre, et s'il a l'intention de faire ce que fait l'Église catholique en célébrant ce sacrement (q. 82, a. 7).

— *Un prêtre qui serait dégradé serait-il vraiment prêtre et pourrait-il consacrer validement ?*
— Oui ; parce que la dégradation n'enlève pas le caractère du sacrement de l'Ordre, qui est de soi indélébile (q. 82, a. 8).

— *Peut-on, sans péché, entendre la messe d'un prêtre hérétique, schismatique, excommunié, ou notoirement pécheur et indigne, et recevoir de lui la communion ?*
— Il est absolument interdit, sous peine de péché grave, d'entendre la messe d'un prêtre hérétique, schismatique, excommunié ; ou même d'un prêtre notoirement pécheur et indigne, si son état est rendu public par une sentence de l'Église qui le prive du droit de célébrer : dans le cas contraire, on pourrait sans pécher entendre sa messe et recevoir de lui la communion* (q. 82, a. 9).

* Cette réponse fait comprendre, par analogie, qu'il faut s'abstenir d'assister à des messes qui conduisent à l'hérésie et font perdre la foi, comme c'est le cas de la nouvelle messe dont les cardinaux Ottaviani et Bacci, dans leur introduction du *Bref examen critique*, ont dit qu'« elle s'éloigne de façon impressionnante, dans l'ensemble comme dans le détail, de la théologie catholique de la sainte messe ». (NDLR.)

36. La célébration du sacrement de l'eucharistie ou le saint sacrifice de la messe

— *Qu'entendez-vous par la célébration du sacrement de l'eucharistie ou le saint sacrifice de la messe ?*
— Cela signifie que l'acte par lequel ce sacrement est produit constitue un véritable sacrifice, qui est même le seul vrai sacrifice, au sens d'immolation cultuelle ou rituelle, qui existe dans la religion catholique, seule vraie religion dont le culte peut être agréable à Dieu (q. 83, a. 1).

— *En quoi cet acte par lequel le sacrement de l'eucharistie est produit constitue-t-il le sacrifice que vous venez de dire ?*
— En ce qu'il est l'immolation de l'unique victime agréée de Dieu maintenant, savoir Jésus-Christ lui-même.

— *Et comment cet acte est-il l'immolation de Jésus-Christ ?*
— Parce qu'il est le sacrement de la passion où Jésus-Christ fut immolé sur le calvaire (q. 82, a. 1).

— *Qu'entendez-vous, lorsque vous dites que cet acte est le sacrement de la passion où Jésus-Christ fut immolé sur le calvaire ?*
— Cela veut dire que, comme sur le calvaire, au moment où Jésus-Christ donna sa vie pour nous en expiation de nos péchés,

son corps et son sang furent séparés ; l'acte par lequel est produit le sacrement de l'eucharistie, fait que là où se célèbre ce sacrement, le corps de Jésus-Christ est sacramentellement séparé de son sang, par la consécration séparée des deux espèces du pain et du vin, et que cette séparation sacramentelle se produit dans un rapport direct à la séparation réelle qui eut lieu sur le calvaire.

— *Que s'ensuit-il de ce fait et de ce rapport ?*
— Il s'ensuit que le sacrifice de la messe est le même que le sacrifice de la croix.

— *Doit-on dire qu'il en est la reproduction ?*
— A proprement parler, non ; parce que le sacrifice de la croix a eu lieu une seule fois et n'a pas à être reproduit ; d'ailleurs, le sacrifice de la messe n'est pas une reproduction de ce sacrifice, mais ce sacrifice lui-même.

— *Peut-on dire qu'il en est la représentation ?*
— Oui, si l'on entend par là qu'il le rend présent pour nous ; mais ce serait inexact si l'on voulait dire qu'il n'en est qu'une image ; car il est ce sacrifice lui-même.

— *Mais comment est-ce ce sacrifice lui-même, puisque ce sacrifice n'existe plus, et que d'ailleurs, dans ce sacrifice de la croix, Jésus-Christ reçut la mort, ayant son corps et son sang séparés l'un de*

l'autre, tandis que maintenant il ne meurt plus, et que son corps et son sang ne sont plus séparés ?
— Il en est du sacrifice de la croix, dans ce sacrement, comme de Jésus-Christ lui-même. Et de même que Jésus-Christ est ici présent tel qu'il est en lui-même, mais sous une autre forme extérieure, car il est ici sous la forme ou les espèces du sacrement ; de même la passion et l'immolation de Jésus-Christ qui eut lieu autrefois sur le calvaire est ici, non sous la forme sanglante d'autrefois, mais sous la forme du sacrement : en ce sens que, sous cette forme du sacrement, nous avons ici, à l'état séparé qui constitue l'immolation de la vicitme, le même corps et le même sang de Jésus-Christ qui furent réellement séparés sur le calvaire.

— Il est donc vrai que par l'acte qui produit ce sacrement, la passion ou l'immolation de Jésus-Christ qui eut lieu sur le calvaire se retrouve, réellement, quoique d'une façon sacramentelle, partout où se célèbre ce sacrement ?
— C'est très exactement cela : par l'acte qui produit ce sacrement, il se fait que la passion ou l'immolation de Jésus-Christ qui eut lieu sur le calvaire est rendue sacramentellement présente partout où se célèbre ce sacrement.

— Quand on assiste à la célébration de ce sacrement, c'est donc comme si on assistait à la passion ou à l'immolation de Jésus-Christ sur le calvaire ?

— Oui, quand on assiste à la célébration de ce sacrement ou au sacrifice de la messe, c'est comme si l'on assistait à la passion ou à l'immolation de Jésus-Christ qui eut lieu sur le calvaire, par laquelle fut opéré notre salut et qui est la source de toute grâce pour nous, en même temps qu'elle est, pour Dieu, l'acte de religion par excellence, qui l'honore et le glorifie au-dessus de tout.

— Est-ce pour cela que l'Église est si désireuse de voir tous ses fidèles assister le plus souvent possible au saint sacrifice de la messe ?
— Oui ; et c'est pour cela aussi qu'elle fait à tous un précepte d'y assister les jours de dimanche et les jours de fêtes (*Code*, can. 1248).

— Que faut-il pour qu'on ne pèche pas contre ce précepte en n'assistant pas à la messe ces jours-là ?
— Il faut une raison d'impossibilité ou d'empêchement grave.

— Et que faut-il pour qu'on s'acquitte du précepte d'assister à la messe ces jours-là ?
— Il faut être présent à l'endroit où elle se célèbre, ne faisant rien qui soit incompatible avec la participation à ce grand acte, et ne manquant aucune de ses parties principales.

— Quelles sont les parties principales de la messe qu'on ne peut pas manquer, sans être en défaut par rapport au précepte ?

— C'est tout ce qui va de l'offertoire à la communion inclusivement.

— *Quel est le meilleur moyen de bien entendre la sainte messe ?*
— C'est de s'unir au prêtre, en suivant, point par point, tout ce qui est dit et tout ce qui est fait pendant ce grand acte.

— *Les livres liturgiques mis à la portée des fidèles, comme sont les missels ou les paroissiens, sont-ils d'un grand secours pour cela ?*
— Ces livres sont du plus grand secours pour bien entendre la sainte messe, et ils sont d'autant meilleurs qu'ils se rapprochent davantage du missel même qui est celui du prêtre.

37. Le sacrement de pénitence : sa nature ; vertu qu'il implique

— *Qu'entendez-vous par le sacrement de pénitence ?*
— J'entends celui des sept rites sacrés que Jésus-Christ a institué pour rendre aux hommes la vie de sa grâce qu'il leur avait donnée par le baptême, en leur communiquant à nouveau le fruit de sa passion, quand ils ont eu le malheur de la perdre par le péché (q. 84, a. 1).

— *En quoi consiste le sacrement de pénitence ?*

— Le sacrement de pénitence consiste en des actes et des paroles qui montrent, d'une part, que le pécheur a laissé le péché, et, d'autre part, que Dieu remet ce péché par le ministère du prêtre (q. 84, a. 2, 3).

— Ce sacrement est-il chose particulièrement précieuse pour l'homme et dont l'homme doive avoir une reconnaissance spéciale à Jésus-Christ qui l'a institué ?

— Oui, certes ; car étant donné la fragilité de notre nature déchue, même après avoir, par la grâce du baptême, recouvré la vie surnaturelle, il demeurait possible à l'homme de la perdre ; et si Jésus-Christ n'avait pas institué le sacrement de pénitence, l'homme tombé n'aurait eu aucun moyen extérieur sacramentel de se relever. Aussi bien appelle-t-on ce sacrement la seconde planche de salut après le naufrage (q. 84, a. 6).

— Et si l'homme tombe encore après avoir reçu ce sacrement, peut-il y recourir de nouveau pour se relever ?

— Oui ; car Jésus-Christ, dans son infinie miséricorde à l'endroit du pécheur et de sa misère, n'a voulu mettre aucune limite au nombre de fois dont on peut recevoir ce sacrement, qui porte toujours avec lui son fruit de rémission et de pardon, à la seule condition que l'homme soit loyal avec lui-même et véritablement repentant (q. 84, a. 10).

— Est-ce qu'il y a une vertu spéciale qui corresponde à ce sacrement et dont l'acte s'impose quand on reçoit le sacrement lui-même ?

— Oui, c'est la vertu de pénitence (q. 85).

— *En quoi consiste la vertu de pénitence ?*
— La vertu de pénitence est une qualité d'ordre surnaturel qui porte la volonté de l'homme, quand il a eu le malheur d'offenser Dieu, à réparer cette offense, en s'employant lui-même, spontanément et de son plein gré, à satisfaire à la justice de Dieu pour obtenir de lui son pardon (q. 85, a. 1, 5).

— *Cette vertu de pénitence est-elle isolée dans son acte, ou suppose-t-elle, au contraire, quand elle agit, le concours des autres vertus ?*
— La vertu de pénitence a ceci de très spécial, qu'elle implique, lorsqu'elle agit, le concours de toutes les autres vertus. Elle implique, en effet, la foi à la passion de Jésus-Christ, qui est la cause de la rémission des péchés ; elle implique aussi l'espérance du pardon et la haine des vices ou des péchés en tant qu'ils s'opposent à l'amour de Dieu, ce qui suppose la charité. Étant elle-même une vertu morale, elle suppose la vertu de prudence, qui a pour rôle de diriger les vertus morales dans leurs actes. D'autre part, comme espèce de la vertu de justice, qui a pour objet d'obtenir le pardon de Dieu offensé en compensant l'offense par une satisfaction volontaire, elle utilise la tempérance quand elle s'abstient de ce qui plaît, et la force quand elle s'impose des choses dures et difficiles ou qu'elle les supporte (q. 85, a. 3, ad 4).

— A quoi vise la vertu de pénitence dans son acte de juste compensation ?

— Elle vise à apaiser le souverain Seigneur et maître justement irrité ; à rentrer en grâce auprès du meilleur des Pères gravement offensé ; à reconquérir le plus divin des Époux odieusement trompé (q. 85, a. 3).

— L'acte de la vertu de pénitence est donc quelque chose de bien grand et qu'on ne saurait trop renouveler, quand on a eu le malheur d'offenser Dieu ?

— L'acte de la vertu de pénitence devrait en quelque sorte être ininterrompu en ce qui est surtout de la douleur intérieure d'avoir offensé Dieu ; et, pour ce qui est des actes extérieurs satisfactoires, s'il est vrai qu'il y a une mesure au-delà de laquelle on n'est plus tenu de satisfaire, comme nous pouvons toujours craindre que notre satisfaction soit imparfaite, nous avons tout intérêt à ne nous tenir jamais pour entièrement quittes envers Dieu, afin que nous le soyons plus sûrement quand nous aurons à paraître devant lui ; avec ceci encore qu'en pratiquant la vertu de pénitence, nous pratiquons excellemment l'acte de toutes les vertus chrétiennes (q. 84, a. 8, 9).

38. Effets du sacrement de pénitence

— *L'effet propre du sacrement de pénitence est-il de remettre les péchés ?*
— Oui, l'effet propre du sacrement de pénitence est de remettre les péchés de tous ceux qui le reçoivent dans les sentiments d'une vraie pénitence (q. 86, a. 1).

— *Quels sont les péchés que remet le sacrement de pénitence ?*
— Le sacrement de pénitence remet tous les péchés qu'un homme peut avoir sur sa conscience et qui sont de nature à tomber sous le pouvoir des clefs comme ayant été commis après le baptême (q. 86, a. 1).

— *Ces péchés peuvent-ils être remis sans le sacrement de pénitence ?*
— S'il s'agit de péchés mortels, ils ne peuvent jamais être remis, sans que le pécheur ait la volonté, au moins implicite, de les soumettre au pouvoir des clefs par la réception du sacrement de pénitence, selon qu'il lui sera possible de la recevoir ; mais, pour les péchés véniels, quand le sujet est déjà en état de grâce, il suffit d'un acte fervent de charité, sans qu'il soit nécessaire de recourir au sacrement (q. 86, a. 2).

— S'ensuit-il qu'il n'y ait que ceux qui ont des péchés mortels sur la conscience qui aient à recevoir ce sacrement ?
— Non ; car, bien que le sacrement ne soit nécessaire que pour eux, il est d'un très grand prix et d'un très grand secours, même pour les justes : d'abord, à l'effet de les purifier toujours davantage de leurs péchés passés, s'ils en ont eu de mortels ; et ensuite, pour mieux les aider à se purifier des péchés véniels et à se prémunir contre eux, en augmentant en eux la grâce (q. 87, a. 2, ad 2, 3).

— Si, après avoir reçu, par le sacrement de pénitence, le pardon de ses anciennes fautes, l'homme retombe dans les mêmes fautes graves ou en d'autres fautes graves qui lui font perdre la grâce du sacrement, son péché et son état sont-ils chose plus grave en raison de cette rechute ?
— Oui, son péché et son état sont chose plus grave : non pas que les péchés passés qui furent remis soient de nouveau imputés par Dieu ; mais en raison de l'ingratitude et du mépris plus grand de la bonté de Dieu qu'implique le péché de rechute (q. 88, a. 1, 2).

— Ce mépris de la bonté de Dieu et cette ingratitude, sont-ils un nouveau péché spécial qui s'ajoute au péché de rechute ?
— Ils ne le seraient que si le pécheur se proposait directement ce mépris de la bonté divine et du bienfait reçu ; mais, dans le cas contraire, ils ne sont qu'une circonstance qui aggrave le nouveau péché (q. 88, a. 4).

— Il est donc certain que le mal détruit par le sacrement de pénitence, l'est, de soi, à tout jamais, et que Dieu ne l'impute plus en lui-même ou selon qu'il a été pardonné ?
— Oui ; c'est là chose tout à fait certaine, parce que les dons de Dieu sont sans repentance (q. 88, a. 1).

— Et par rapport au bien qui préexistait d'abord dans le juste, mais que le péché avait détruit, devons-nous attribuer au sacrement de pénitence quelque efficacité, de telle sorte que par lui ce bien puisse revivre ?
— Oui ; très certainement, le bien qui avait préexisté dans le juste, mais que le péché avait détruit, peut revivre par la vertu du sacrement de pénitence : de telle sorte que s'il s'agit du bien essentiel qu'était la grâce et le droit à la vision de Dieu, on retrouve son état premier dans la mesure où l'on reçoit le sacrement avec des dispositions excellentes. Si les dispositions restaient en deçà de la première ferveur, le bien essentiel serait dans un degré moindre ; mais toute la somme des anciens mérites revivrait dans l'ordre de la récompense accidentelle (q. 89, a. 1-4, 5, ad 3).

— Il est donc souverainement important de recevoir le sacrement de pénitence dans les meilleures dispositions possibles ?
— Oui, cela est souverainement important ; parce que l'effet du sacrement est proportionné aux dispositions de celui qui le reçoit.

39. De la part du pénitent dans le sacrement de pénitence : contrition, confession et satisfaction

— *Est-ce à un titre tout spécial que celui qui reçoit le sacrement de pénitence a une part dans l'effet de ce sacrement ?*
— Oui ; parce que les actes qu'il produit, font partie du sacrement lui-même (q. 90, a. 1).

— *A quel titre, les actes du pénitent font-ils partie du sacrement de pénitence ?*
— Les actes du pénitent font partie du sacrement de pénitence, parce que, dans ce sacrement, où les actes du ministre donnent la forme, ceux du pénitent constituent la matière (q. 90, a. 1).

— *Quels sont ces actes du pénitent qui constituent la matière du sacrement ?*
— Ce sont : la contrition, la confession et la satisfaction (q. 90, a. 2).

— Pourquoi ces trois actes sont-ils requis comme matière dans le sacrement de pénitence ?

— Parce que le sacrement de pénitence est le sacrement de la réconciliation entre le pécheur qui avait offensé Dieu, et Dieu qu'il avait offensé. Or, dans une réconciliation de cette nature, il faut que le pécheur apporte à Dieu une compensation que Dieu ait pour agréable, de telle sorte que l'offense soit oubliée et son effet détruit. Et, pour cela, trois choses sont requises : 1° que le pécheur ait la volonté d'offrir la compensation qu'il plaira à Dieu de déterminer ; 2° qu'il vienne recevoir auprès du prêtre qui tient la place de Dieu les conditions de cette compensation ; 3° qu'il l'offre en effet et qu'il s'en acquitte fidèlement. Ces trois choses se font par la contrition, la confession et la satisfaction (q. 90, a. 2).

— Le sacrement de pénitence pourrait-il exister sans l'une ou l'autre de ces parties ?

— Le sacrement de pénitence ne saurait exister sans une certaine manifestation extérieure de ces diverses parties ; mais il peut exister dans la réalité intérieure de la contrition ou sans l'accomplissement de la satisfaction ; toutefois, la vertu du sacrement en est empêchée ou paralysée (q. 90, a. 3).

— Qu'entendez-vous par la contrition ?

— J'entends cette douleur, d'ordre surnaturel, dont le pécheur s'afflige, au point que son ancienne volonté mauvaise s'en trouve broyée, en pensant aux péchés qu'il a commis et pour

lesquels il se résout à se présenter au prêtre, ministre de Dieu, afin de les lui confesser, et d'en recevoir une peine satisfactoire qu'il se propose d'accomplir fidèlement (*Supplément*, q. 1, a. 1).

— *Que faut-il pour que cette douleur soit d'ordre surnaturel ?*
— Il faut qu'elle soit causée par un motif qui ait trait à l'ordre de la grâce, pouvant commencer par la crainte des châtiments de Dieu offensé, dont on sait par la foi qu'il menace le pécheur, avec l'espoir d'obtenir son pardon si l'on fait pénitence, d'où l'on vient à détester le péché en lui-même et selon qu'il donne la mort à l'âme ou que tout au moins il en contrarie le bien surnaturel et la vie parfaite, et, par-dessus tout, en raison de ce qu'il offense Dieu, objet suprême et souverain de notre amour (q. 1, a. 1, 2).

— *Si on ne détestait le péché que pour le seul motif des châtiments ou des peines du sens qu'il attire sur nous de la part de Dieu irrité, soit dans cette vie, soit dans l'autre, aurait-on la contrition ?*
— Non ; car pour la contrition, il faut que le péché soit détesté en raison du mal qu'il fait à l'âme, eu égard au bien infini qu'est Dieu lui-même, pouvant et devant être possédé pour nous, ici-bas par la grâce, et là-haut par la gloire (q. 1, a. 2).

— *De quel nom s'appelle la première douleur, même surnaturelle, du péché ?*
— On l'appelle du nom d'attrition (q. 1, a. 2, ad. 2).

— C'est donc du côté des motifs de la douleur qu'on a de ses péchés, que l'attrition et la contrition se distinguent l'une et l'autre ?
— Oui ; car, dans l'attrition, la douleur n'est causée que par un motif de crainte servile ; tandis que dans la contrition, il y a, au terme du mouvement, un motif de crainte filiale ou de pure charité (q. 1, a. 2).

— Suffit-il de l'attrition pour obtenir le pardon de ses fautes par le sacrement de pénitence ?
— L'attrition peut suffire pour s'approcher du sacrement ; mais, au moment où l'on reçoit la grâce du sacrement par l'absolution du prêtre, à la première attrition succède dans l'âme la véritable contrition (q. 1, a. 3 ; q. 10, a. 1 ; q. 18, a. 1).

— Faut-il que la contrition porte sur tous les péchés commis ?
— Oui, il faut que la contrition porte sur tous les péchés commis, notamment au début de son mouvement, et quand le pécheur conçoit de ces péchés la douleur que doit lui causer la malice propre de chacun d'eux, quand il s'agit plus spécialement des péchés mortels ; mais, à la fin de son mouvement, et lorsque cette douleur est déjà informée par la grâce, il suffit qu'elle porte sur tous en général, les détestant tous, sous leur raison commune d'offense faite à Dieu (q. 2, a. 3, 6).

— Pourriez-vous me donner une formule de l'acte de contrition ?
— Oui ; et la voici par mode d'hommage à Dieu : « Mon Dieu, j'ai le cœur broyé d'avoir commis tant de péchés qui m'ont

rendu digne de vos justes châtiments, et qui m'ont fait perdre votre grâce ou qui en ont paralysé la vertu, parce qu'ils étaient de nature à vous causer de la peine, et qu'ils offensaient votre infinie bonté ; ayez pitié de moi, et daignez me les pardonner, et me fixant à nouveau dans votre grâce, dans laquelle je veux demeurer et croître, jusqu'au jour de ma mort, que j'accepte, par avance, de votre main, avec toutes les peines ou souffrances qui doivent m'y acheminer, en union avec les souffrances et la mort de Jésus-Christ, mon Sauveur, comme expiation de mes fautes, et comme heureuse délivrance de tout ce qui pourrait me séparer de vous par le péché. »

— *Que doit faire le pécheur, après s'être excité à la douleur de ses péchés, dans le mouvement d'attrition ou de contrition, en vue d'en obtenir de Dieu le pardon ?*
— Il doit se tenir prêt à confesser au prêtre ses péchés, quand cette confession s'impose à lui, soit en raison du précepte de l'Église, soit parce que les circonstances où il se trouve lui font un devoir de se confesser (q. 6, a. 1-5).

— *Quand le précepte de l'Église oblige-t-il à se confesser ?*
— C'est, pour tous les fidèles, une fois l'an ; et, de préférence, au temps pascal, en raison du précepte de la communion pascale, que nul n'a le droit de recevoir sans s'être confessé, lorsqu'il a quelque péché mortel sur la conscience (q. 6, a. 5 ; *Code*, can. 906).

— Pourquoi la confession est-elle nécessaire, à l'effet de recevoir le sacrement de pénitence ?

— Parce que c'est par la confession seule que le pénitent peut faire connaître au prêtre ses péchés et le mettre à même de se prononcer, soit sur l'aptitude du sujet à recevoir l'absolution, soit sur la peine satisfactoire qui doit être imposée pour ces péchés, de la part de Dieu, afin que soit offerte par le pécheur la juste compensation de sa rentrée en grâce (q. 6, a. 1).

— Que doit être la confession pour que le sacrement soit valide ?

— Il faut que, selon qu'il est possible, le pécheur fasse connaître, dans le détail de leur nombre et de leurs espèces, tous les péchés mortels qu'il a commis, et qu'il fasse cet acte en vue de l'absolution sacramentelle qu'il est venu demander au prêtre (q. 9, a. 2).

— Si, au moment où il les accuse, il n'avait pas la contrition ou l'attrition de ses péchés, ces péchés pourraient-ils être remis par l'absolution que le prêtre donnerait ?

— Non, ils ne le pourraient pas ; mais ils seraient confessés, si la confession avait été complète, et il n'y aurait pas à les confesser de nouveau pour qu'ils soient remis par la vertu du sacrement ; il suffirait que le pécheur supplée au manque de contrition, et qu'il accuse dans sa nouvelle confession ce manque de contrition, qui avait accompagné la confession précédente (q. 9, a. 1).

— *Si on a oublié, sans qu'il y ait eu de sa faute, quelque péché grave en confession, et qu'ensuite on se le rappelle, est-on tenu de confesser ce péché à sa prochaine confession ?*
— Oui ; parce que tout péché grave doit être soumis directement au pouvoir des clefs (q. 9, a. 2).

— *A quel titre le prêtre reçoit-il la confession du pécheur ?*
— Il la reçoit au nom et à la place de Dieu lui-même ; de telle sorte que dans sa vie, comme homme, ou en dehors de son ministère comme confesseur, il n'en doit rien connaître, et n'en doit faire absolument aucun usage (q. 11, a. 1-5).

— *Que doit faire le pénitent après sa confession ?*
— Il doit accomplir avec le plus grand soin la peine satisfactoire que le prêtre lui a imposée au nom de Dieu pour sa rentrée en grâce (q. 12, a. 1, 3).

— *Peut-on assigner les grands genres d'œuvres auxquels se ramènent toutes les peines satisfactoires ?*
— Oui ; elles se ramènent toutes à l'aumône, au jeûne et à la prière. C'est qu'en effet, dans la satisfaction, nous devons nous retrancher quelque chose pour l'offrir à Dieu en son honneur. Or, nous n'avons que trois sortes de biens que nous puissions ainsi offrir : les biens de la fortune, les biens du corps et les biens de l'âme. L'offrande des premiers est comprise sous le nom général d'aumône ; l'offrande des seconds, sous le nom général

de jeûne ; l'offrande des troisièmes, sous le nom général de prière (q. 15, a. 3).

— *Si l'on n'accomplissait pas la pénitence sacramentelle ou la peine satisfactoire imposée par le prêtre dans la réception du sacrement, perdrait-on la grâce du sacrement lui-même ?*
— Non ; à moins qu'on ne fît cela par mépris du sacrement ; mais si ce n'est que par oubli, ou même par négligence, la grâce de la rémission reçue dans le sacrement demeure ; toutefois, on est passible, envers la justice de Dieu, de la peine due au péché et qu'il faut acquitter dans ce monde ou dans l'autre ; et la grâce elle-même du sacrement ne reçoit pas l'augmentation attachée à l'accomplissement de la satisfaction sacramentelle (III, q. 90, a. 2, ad 2).

40. Du ministre du sacrement de pénitence et du pouvoir des clefs : absolution ; indulgences ; communion des saints ; excommunication

— *Que faut-il entendre par le pouvoir des clefs ?*

— Le pouvoir des clefs n'est pas autre chose que le pouvoir d'ouvrir la porte du royaume des cieux en écartant l'obstacle qui ferme cette porte, savoir, le péché lui-même et la peine due au péché (q. 17, a. 1).

— *Où se trouve ce pouvoir ?*
— Il se trouve dans l'auguste Trinité comme dans sa première source ; puis, dans l'humanité sainte de Jésus-Christ, dont la passion a mérité que ce double obstacle fût enlevé ; et qui l'enlève elle-même par sa vertu. Et parce que l'efficacité de la passion de Jésus-Christ demeure dans les sacrements, qui sont comme les canaux de sa grâce, par lesquels il rend les hommes participants de tous ses mérites ; il suit de là que les ministres de l'Église, qui sont les dispensateurs des sacrements, sont dits, eux aussi, être les dépositaires du pouvoir des clefs, qu'ils ont reçu de Jésus-Christ lui-même (q. 17, a. 1).

— *Comment s'exerce le pouvoir des clefs dans le sacrement de pénitence ?*
— Le pouvoir des clefs, dans le sacrement de pénitence, s'exerce par l'acte du ministre jugeant l'état du pécheur, et lui donnant l'absolution, avec l'injonction de la pénitence, ou lui refusant cette absolution (q. 17, a. 2).

— *Est-ce au moment de l'absolution que donne le prêtre, et par la vertu de cette absolution, que le sacrement de pénitence produit l'effet de délivrance attaché au pouvoir des clefs ?*

— Oui ; et sans cette absolution le sacrement ne saurait exister, ni, par suite, produire son effet de libération ou de délivrance (q. 10, a. 1, 2 ; q. 18, a. 1).

— *N'y a-t-il que les prêtres seuls qui aient ce pouvoir des clefs ?*
— Seuls, les prêtres ordonnés validement, selon le rite de l'Église catholique, ont le pouvoir des clefs qui ouvrent directement la porte du ciel par la rémission des fautes mortelles dans le sacrement de pénitence (q. 19, a. 3).

— *Suffit-il que le prêtre soit ordonné validement selon le rite de l'Église catholique pour qu'il ait ce pouvoir des clefs à l'endroit de tel ou tel baptisé qui veut recevoir le sacrement de pénitence ?*
— Non ; il faut encore qu'il soit approuvé par l'Église pour entendre les confessions, et que le baptisé qu'il doit absoudre soit soumis à sa juridiction (q. 20, a. 1-3).

— *Pratiquement, tout prêtre qui se trouve quelque part avec l'office ou le pouvoir d'entendre les confessions, a-t-il le pouvoir d'absoudre tous ceux qui se présentent à lui avec l'intention de recevoir le sacrement de pénitence ?*
— Oui, à moins qu'ils n'accusent des fautes qui seraient réservées à un pouvoir supérieur ; chose dont il jugera lui-même en entendant la confession du sujet qui se présente.

— *Y a-t-il, dans l'Église, se rattachant au pouvoir des clefs, un pouvoir qui libère l'homme de la peine due au péché, autrement que*

par l'absolution sacramentelle et l'injonction d'une compensation qui se fait par la pénitence sacramentelle ?
— Oui ; c'est l'admirable pouvoir des indulgences (q. 25, a. 1).

— *En quoi consiste ce pouvoir ?*
— Il consiste en ce que l'Église peut prendre du trésor infini, et inépuisable que constituent les mérites de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et des saints, dans l'ordre de la satisfaction pour le péché, ce qui correspond, en tout ou en partie, à la satisfaction que devrait donner le pécheur à la justice de Dieu, après la rémission de son péché, soit dans ce monde, soit dans l'autre ; l'appliquer à tels sujets déterminés ; et, par l'effet de cette application, les libérer de leur dette envers la justice de Dieu (q. 25, a. 1).

— *Que faut-il pour que cette application se fasse ?*
— Il faut trois choses : l'autorité en celui qui la fait ; l'état de grâce ou de charité, en celui à qui elle est faite ; un motif de piété qui soit la raison pour laquelle on la fait, c'est-à-dire quelque chose qui tourne à l'honneur de Dieu ou à l'utilité de l'Église ; comme sont les pratiques pieuses, les œuvres de zèle ou d'apostolat, les aumônes, et le reste de même nature (q. 25, a. 2).

— *Ces œuvres qui sont la raison ou le motif de l'indulgence, en sont-elles le prix ?*
— Nullement ; car l'indulgence n'est pas une rémission de la peine que l'on achète ou dont on donne l'équivalent par d'autres

peines satisfactoires : elle est essentiellement le transfert à tels sujets déterminés, pour l'une des raisons de piété qui viennent d'être marquées, de la peine ou de la satisfaction qui appartenait aux autres, et que ces autres consentent à voir transférer à autrui, en vertu de la communion des saints (q. 25, a. 2).

— N'y a-t-il que ceux qui accomplissent la condition marquée pour l'indulgence, qui puissent en bénéficier ?
— Ils peuvent eux-mêmes en céder le bénéfice à tel autre sujet, en les gagnant pour lui, s'il s'agit des âmes du purgatoire, quand celui qui concède l'indulgence leur en donne la faculté (q. 17, a. 3, ad 2 ; *Code*, can. 930).

— Et qui donc peut ainsi concéder les indulgences ?
— Celui-là seul à qui a été confié le trésor des mérites de Jésus-Christ et des saints, en raison du pouvoir qu'il a reçu de lier ou de délier, à l'endroit de tous ceux qui appartiennent au corps mystique de Jésus-Christ sur cette terre, c'est-à-dire au seul souverain pontife. Mais, parce que les évêques sont admis à partager sa sollicitude pastorale, préposés qu'ils sont, comme juges, aux diverses parties de l'Église, ils peuvent, eux aussi, dans les limites des concessions qui leur sont fixées par le souverain pontife, accorder des indulgences à ceux qui leur sont soumis (q. 27, a. 1-3).

— Que s'ensuit-il d'un pouvoir si merveilleux existant dans l'Église catholique et dans l'Église catholique seule, en raison de l'autorité suprême du souverain pontife ?

— De ce pouvoir merveilleux, joint, du reste, à tout ce qui a été dit du pouvoir des clefs dans le sacrement de pénitence, et d'une façon générale en tout ce qui touche à la communication, par voie d'action sociale et hiérarchique, des mérites de la passion de Jésus-Christ, il s'ensuit qu'il ne peut pas y avoir de bonheur plus grand pour l'homme sur cette terre que d'être incorporé, par le baptême, à l'Église catholique, et de pouvoir participer à tous les droits que ce baptême confère, en étant dans une communion parfaite avec tous les membres de l'Église catholique et avec son chef, le pontife romain, à qui seul ont été confiés tous les biens et tous les trésors de la vie surnaturelle à distribuer parmi les hommes.

— Se peut-il que quelqu'un qui est incorporé à l'Église catholique par le baptême, ne participe pas aux droits que ce baptême confère ?

— Oui, c'est le cas de tous ceux qui tombent sous le coup des censures de l'Église, notamment de la plus terrible de toutes qui est l'excommunication (q. 21, a. 1, 2).

— Les hérétiques et les schismatiques sont-ils excommuniés ?

— Assurément ; tous les hérétiques et tous les schismatiques sont excommuniés, par le fait même du schisme ou de l'hérésie, et n'ont plus aucune part à la communion des saints.

— *Il n'y a donc que les seuls catholiques soumis au pontife romain et non frappés de censure, qui puissent pleinement jouir de leurs droits en ce qui est de la participation aux biens de Jésus-Christ dans l'Église ?*
— Oui, il n'y a que ces catholiques seuls ; avec ceci, en plus, que pour participer à ces biens par voie d'indulgence, il faut être pleinement, par la grâce et la charité, dans la communion des saints.

— *Que fait donc cette communion des saints, quand elle existe parfaite ?*
— Elle fait que tantôt par le trait d'union vivant et personnel qu'est l'Esprit-Saint, et tantôt par l'action hiérarchique de l'Église visible dont l'Esprit-Saint est l'âme, tous les membres du corps mystique de Jésus-Christ, qui vivent encore sur cette terre, ou qui se trouvent au purgatoire, ou qui sont déjà au ciel, peuvent sans cesse communiquer ensemble, en vue de l'éternelle félicité qui doit leur être commune un jour dans la patrie.

41. Du sacrement de l'extrême-onction

— Parmi les sacrements de l'Église en est-il un qui ait pour objet spécial de préparer l'homme à entrer dans le ciel quand il est sur le point de mourir ?
— Oui ; c'est le sacrement de l'extrême-onction (q. 29, a. 1).

— Qu'entendez-vous par le sacrement de l'extrême-onction ?
— J'entends ce rite sacré, institué par Jésus-Christ, qui consiste à oindre, avec les saintes huiles, un infirme en péril de mort, en demandant à Dieu que tout ce qui peut rester de faiblesse spirituelle, en raison de ses péchés passés, lui soit remis, à l'effet de recouvrer la pleine et parfaite santé spirituelle, qui lui permettra d'entrer, en pleine vigueur d'âme, dans la vie de la gloire au ciel, pour y jouir de Dieu éternellement (q. 29-32).

— Est-ce que ce sacrement a pour effet de remettre les péchés ?
— Non ; car il n'est ordonné, ni contre le péché originel, comme le baptême, ni contre les péchés mortels, comme la pénitence, ou, en un sens, contre les péchés véniels, comme l'eucharistie ; mais à rétablir les forces quand a été enlevé le mal du péché. Toutefois, en raison de la grâce spéciale qu'il confère, laquelle grâce est incompatible avec le péché, il peut remettre, par voie de conséquence, les péchés qui se trouveraient dans l'âme, pourvu qu'il n'y ait pas d'obstacle du côté du sujet, c'est-à-dire qu'il soit de bonne foi, et qu'il ait déjà fait lui-même ce qui dépendait de lui pour que ses péchés fussent remis (q. 30, a. 1).

— *Le sacrement de l'extrême-onction peut-il rendre aussi la santé du corps ?*

— Oui ; et c'est même là un des effets propres de ce sacrement ; de telle sorte que toujours, si le sujet qui le reçoit ne met pas d'obstacle à la vertu de ce sacrement, par la vertu sacramentelle qui lui est propre, ce sacrement rend les forces physiques et la santé corporelle, dans les circonstances et dans la mesure où ce retour à la santé corporelle est utile à la parfaite santé spirituelle que le sacrement a pour effet premier et principal de produire (q. 30, a. 2).

— *Quand peut-on et doit-on recevoir ce sacrement ?*

— On ne peut le recevoir que dans l'état d'infirmité ou de faiblesse corporelle qui met en péril de mort ; mais on doit faire tout le possible pour qu'il soit reçu en pleine connaissance et avec la plus grande ferveur (q. 32, a. 1, 2).

— *Peut-on recevoir plusieurs fois le sacrement de l'extrême-onction ?*

— On ne peut pas le recevoir plusieurs fois dans le même péril de mort. Mais si, après l'avoir reçu, on revient à la santé, ou tout au moins on cesse d'être dans le premier péril de mort, on peut de nouveau le recevoir et autant de fois que ces sortes de périls de mort, en raison de diverses maladies, ou dans la suite d'une même maladie qui se prolonge, pourraient se renouveler (q. 33, a. 1, 2).

— *Le sacrement de l'extrême-onction est-il le dernier des sacrements que Jésus-Christ a institués pour assurer aux hommes le bienfait de la vie de sa grâce ?*
— Oui, il est le dernier des sacrements ordonnés au bien de la vie de la grâce selon que l'individu en vit pour lui-même. Mais il y a encore deux autres sacrements, d'une importance souveraine, qui sont ordonnés à assurer le bien de cette vie de la grâce, selon que les hommes forment une société pouvant et devant s'étendre jusqu'aux extrémités du monde et jusqu'à la fin des temps.

— *Quels sont ces deux autres sacrements ?*
— Ce sont : l'Ordre et le mariage.

42. Du sacrement de l'Ordre : prêtres, évêques, souverain pontife ; l'Église, mère des âmes

— *Qu'entendez-vous par le sacrement de l'Ordre ?*
— J'entends ce rite sacré, que Jésus-Christ a institué pour conférer à certains hommes un pouvoir spécial à l'effet de consacrer son corps réel en vue de son corps mystique (q. 37, a. 2).

— Ce pouvoir qui est conféré dans le sacrement de l'Ordre, est-il un ou multiple ?
— Il est multiple ; mais sa multiplicité ne nuit pas à l'unité du sacrement de l'Ordre : parce que les ordres inférieurs n'y sont qu'une participation de l'ordre supérieur (q. 37, a. 2).

— Qu'entendez-vous par l'ordre supérieur ?
— J'entends l'ordre des prêtres, qui reçoivent dans leur consécration le pouvoir de consacrer l'eucharistie (q. 37, a. 2).

— Et les ordres inférieurs quels sont-ils ?
— Ce sont tous les ordres en deçà de la prêtrise ; lesquels ont pour office de servir le prêtre dans l'acte de la consécration. Là viennent d'abord les ministres qui servent le prêtre à l'autel. Ce sont les diacres, les sous-diacres et les acolytes. Les premiers vont jusqu'à pouvoir distribuer l'eucharistie, au moins sous l'espèce du vin, quand on la distribue aussi sous cette espèce. Les seconds disposent la matière du sacrement dans les vases sacrés. Les troisièmes présentent cette matière. Puis, viennent les ministres qui ont pour office de préparer ceux qui doivent recevoir le sacrement ; non par l'absolution sacramentelle que le prêtre seul est à même de donner, mais en écartant les indignes, ou en instruisant les catéchumènes, ou en libérant les possédés : offices qui avaient surtout leur raison d'être dans la primitive Église, quand elle se recrutait parmi les infidèles, mais que

l'Église conserve toujours pour l'intégrité de sa hiérarchie (q. 37, a. 2).

— *Des sept ordres qui viennent d'être marqués, quels sont ceux qu'on appelle majeurs et quels sont ceux qu'on appelle mineurs ?*
— Les ordres majeurs sont ceux de la prêtrise, du diaconat et du sous-diaconat. Les ordres mineurs sont les quatre autres, savoir : les ordres des acolytes, des exorcistes, des lecteurs et des portiers (q. 37, a. 2, 3).

— *Où se trouvent ordinairement les sujets des divers ordres, à l'exception de la prêtrise ?*
— Ils se trouvent ordinairement dans les établissements ecclésiastiques où se forment les membres du clergé, et où ils se préparent à recevoir l'ordre suprême de la prêtrise.

— *C'est donc quand un sujet est prêtre, qu'il est, à vrai dire, mis en rapport avec le peuple fidèle pour travailler à sa sanctification ?*
— Oui ; et c'est proprement avec les prêtres, que les fidèles ont à traiter.

— *Le prêtre est-il revêtu d'un caractère spécial qui le distingue des autres hommes dans l'Église de Dieu ?*
— Non seulement le prêtre, mais tout membre de la hiérarchie ecclésiastique, depuis le premier des ordres mineurs, est revêtu d'un certain caractère spécial qui lui est imprimé quand il reçoit le sacrement de l'Ordre. Toutefois, ce caractère est plus

particulièrement marqué dans les sujets des ordres majeurs, et, plus encore, dans ceux qui ont reçu la prêtrise, où est accordé le pouvoir de consacrer le corps et le sang de Jésus-Christ et de remettre les péchés.

— A vrai dire, c'est donc au prêtre que les fidèles doivent tout, dans l'ordre des biens de la grâce et du salut, attachés aux sacrements de la Rédemption opérée par Jésus-Christ ?
— Oui ; car, à l'exception du seul sacrement de la confirmation, qui est ordinairement réservé à l'évêque, c'est au prêtre qu'il appartient d'office d'administrer aux fidèles les sacrements dont nous avons dit qu'ils étaient ordonnés au bien de leur vie individuelle, savoir : le baptême, l'eucharistie, la pénitence, et l'extrême-onction. C'est aussi le prêtre qui a, ainsi qu'il a été dit, le pouvoir suprême et divin entre tous, de rendre présent au milieu des hommes et d'offrir en sacrifice par la consécration sacramentelle le corps et le sang de Jésus-Christ.

— N'est-ce pas aussi au prêtre que les fidèles sont redevables du bienfait inappréciable de la connaissance des mystères chrétiens et des vérités du salut ?
— Oui ; car c'est lui qui, par son ministère de tous les instants, est appliqué à les instruire de ces mystères et de ces vérités.

— Mais de qui le prêtre lui-même tient-il tous ses pouvoirs ?
— Il les tient de l'évêque (q. 38, a. 1 ; q. 40, a. 4).

— En quoi et comment l'évêque est-il supérieur au prêtre et peut-il donner à ce dernier ses pouvoirs ?

— L'évêque est supérieur au prêtre, non en ce qui touche à la consécration du corps réel de Jésus-Christ dans l'eucharistie, mais en ce qui touche au corps mystique de Jésus-Christ, que sont les fidèles constituant l'Église. C'est proprement et directement en vue de ce corps mystique de Jésus-Christ que le pouvoir épiscopal a été constitué par Jésus-Christ lui-même. Il comprend, de soi, tout ce qui est nécessaire pour la création et l'organisation du corps mystique, à l'effet de lui communiquer dans sa plénitude la vie de la grâce attachée aux sacrements de la Rédemption. Par conséquent, l'évêque a en lui, du fait de sa consécration épiscopale, la plénitude du sacerdoce, pouvant non seulement consacrer le corps réel de Jésus-Christ, comme tout prêtre, mais encore administrer, sans réserve, tous les autres sacrements, y compris la confirmation, et donner aux prêtres eux-mêmes ou aux ministres inférieurs, leur pouvoir d'ordre, en les consacrant ou en les ordonnant, et leur pouvoir de juridiction sur les fidèles, en leur confiant, dans la mesure qu'il lui plaira de déterminer, le soin de ces fidèles (q. 40, a. 4, 5).

— C'est donc en quelque sorte dans la personne de l'évêque qu'est concentrée toute la vie de l'Église ?

— Oui, très exactement, c'est dans la personne de l'évêque qu'est concentrée toute la vie de l'Église et rien ne peut appartenir à cette vie qui ne vienne de lui et ne reste dans sa pleine et parfaite dépendance.

— Que faut-il pour que l'évêque soit ce principe de vie pour son Église ?

— Il faut qu'il soit lui-même en pleine et parfaite communion avec l'évêque de Rome qui est la tête ou le chef de toutes les Églises de l'univers, réunies par lui et sous son autorité suprême ou son pouvoir souverain, en un seul tout, qui forme, au sens pur et simple, l'Église de Jésus-Christ (q. 40, a. 6).

— L'évêque de Rome ou le souverain pontife a-t-il des pouvoirs que les autres évêques n'aient pas ?

— S'il s'agit des actes hiérarchiques qui ont trait à l'administration des sacrements en ce qui est des sacrements eux-mêmes, les pouvoirs du souverain pontife, évêque de Rome, sont les mêmes que ceux des autres évêques. Mais, s'il s'agit du pouvoir de juridiction, qui comprend tout ce qui a trait au gouvernement de la société que forme l'Église, et au droit d'administrer les sacrements à tels sujets déterminés, ce pouvoir est tout entier et comme dans sa source dans la personne du souverain pontife, s'appliquant de soi à toute la société de l'Église catholique dans l'univers entier : tandis qu'il n'est dans les autres évêques que par rapport à cette partie de l'Église universelle, que forme l'Église dont ils sont l'évêque ou que forment les Églises qui sont plus ou moins dépendantes de la leur dans l'organisation de la société de l'Église universelle : et, même par rapport à cette partie déterminée qui leur est confiée à gouverner, leur pouvoir relève, dans sa nature et dans son

exercice, du pouvoir suprême du souverain pontife, de qui ils le tiennent et en dépendance de qui ils l'exercent (q. 40, a. 6).

— Pourquoi ce pouvoir suprême, dans l'ordre de la juridiction ou du gouvernement de l'Église, est-il assigné au souverain pontife ?
— Parce que la parfaite unité de l'Église demandait qu'il en fût ainsi. Et c'est pour cela que Jésus-Christ chargea de paître tout son troupeau, agneaux et brebis, le seul Simon Pierre, dont le Pontife romain demeure le seul légitime successeur jusqu'à la fin des temps (q. 40, a. 6).

— C'est donc du seul souverain pontife, évêque de Rome, que dépend, dans tout l'univers, et que dépendra jusqu'à la fin du monde, pour tout homme vivant sur la terre, son union à Jésus-Christ par les sacrements, et, par suite, sa vie surnaturelle et son salut éternel ?
— Oui ; car s'il est vrai que la grâce de Jésus-Christ n'est pas, d'une façon absolue, attachée à la réception des sacrements eux-mêmes, quand il est impossible de les recevoir, du moins pour les adultes, et que l'action intérieure de l'Esprit-Saint peut y suppléer, pourvu qu'il n'y ait pas de mauvaise foi dans le sujet ; il est, d'autre part, absolument certain qu'aucun être humain qui se sépare sciemment de la communion du souverain pontife, ne peut être participant de la grâce de Jésus-Christ, et que, par suite, s'il meurt dans cet état, il est irrémédiablement perdu.

— Est-ce dans ce sens qu'on dit que nul ne peut être sauvé hors de l'Église ?

— Oui, c'est très exactement dans ce sens qu'on dit que nul ne peut être sauvé hors de l'Église, ou encore, que celui-là ne saurait avoir Dieu pour Père, qui n'a point l'Église pour mère.

43. Du sacrement de mariage : nature ; empêchements ; devoirs ; divorce ; secondes noces ; fiançailles

— A côté du sacrement de l'Ordre, destiné à perfectionner l'homme en vue de la vie sociale surnaturelle, par le pouvoir qu'il lui confère à l'effet d'agir sur les autres hommes pour leur communiquer les biens de la grâce de Jésus-Christ, quel est l'autre sacrement institué par Jésus-Christ pour perfectionner aussi l'homme en vue de la vie sociale surnaturelle ?

— C'est le sacrement de mariage (q. 42).

— Comment le sacrement de mariage est-il ordonné au bien de la société surnaturelle ?

— Le sacrement de mariage est ordonné au bien de la société surnaturelle par cela même qu'il est ordonné essentiellement à la propagation de l'espèce humaine dont les membres sont appelés à faire partie de la société surnaturelle (q. 41, 42).

— Qu'entendez-vous par le sacrement de mariage ?
— J'entends l'union de l'homme et de la femme, indissoluble jusqu'à la mort de l'un des deux conjoints, et qui exclut de soi toute participation d'un tiers à cette union, laquelle union est contractée entre sujets baptisés par le consentement réciproque des deux sujets se donnant l'un à l'autre, en vue du droit qu'ils auront tous les deux de s'appeler à vaquer ensemble aux actes qui ont pour effet de donner à la patrie de la terre et à la patrie du ciel les dignes membres qui doivent les peupler (q. 41, 42).

— Pourquoi cette union, dans le moment où elle se contracte entre baptisés, a-t-elle la raison de sacrement ?
— Parce que Jésus-Christ l'a voulu ainsi, et qu'il l'a élevée à la dignité de signifier sa propre union avec l'Église, tirée en quelque sorte de son flanc sur la croix comme la première femme avait été tirée par Dieu, au début, du premier homme mystérieusement endormi (q. 42, a. 2).

— Que faut-il pour que deux sujets baptisés aient le droit de contracter cette union ?
— Il faut qu'ils puissent l'un et l'autre disposer d'eux-mêmes et qu'il n'y ait aucun obstacle qui s'oppose à leur union.

— Quels sont les obstacles qui peuvent s'opposer à l'union matrimoniale ?
— C'est ce qu'on appelle les empêchements du mariage.

— Tous les empêchements du mariage sont-ils de même nature ?
— Non, car il en est qui ne font que rendre le mariage illicite ; tandis qu'il en est d'autres qui le rendent nul.

— Comment appelle-t-on les empêchements qui rendent le mariage illicite ; et comment appelle-t-on ceux qui le rendent nul ?
— Les premiers s'appellent empêchements prohibants ; les seconds, empêchements dirimants (*Code*, can. 1036).

— Quels sont les empêchements prohibants ?
— Ce sont, d'abord, le vœu simple de virginité, ou de chasteté parfaite, ou de ne pas se marier, ou de recevoir les ordres sacrés, et d'embrasser l'état religieux ; puis, la parenté légale qui résulte de l'adoption, dans les pays où la loi civile en fait un empêchement prohibant ; enfin, ce qui donnerait un mariage mixte quand l'un des deux sujets baptisés se trouve enrôlé dans une secte hérétique ou schismatique (*Code*, can. 1058, 1059, 1060).

— Que faut-il pour que le mariage puisse se faire, quand existe l'un de ces empêchements ?
— Il faut que l'Église dispense de cet empêchement, chose qu'elle ne fait que pour des raisons graves, surtout dans le cas du mariage mixte, et dans ce cas elle exige l'engagement que la partie non-catholique écarte tout péril de perversion pour la partie catholique et que les deux parties veillent à ce que tous

leurs enfants ne reçoivent que le baptême et l'éducation catholiques (*Code*, can. 1061).

— *Si l'une des deux parties, sans appartenir à une secte hérétique ou schismatique, était notoirement impie, ayant rejeté la foi catholique ou s'étant enrôlée dans des sociétés condamnées par l'Église, y aurait-il, dans ce cas, empêchement de mariage ?*
— Non, de telle manière qu'il faille recourir à une dispense de l'Église ; mais l'Église veut que les fidèles redoutent au plus haut point de contracter de telles unions, en raison des périls de toutes sortes qui s'y trouvent attachés (*Code*, can. 1065).

— *Pourriez-vous me dire quels sont les empêchements dirimants du mariage ?*
— Les voici, tels qu'ils se trouvent précisés dans le Code du nouveau droit canonique : 1° le manque d'âge voulu, c'est-à-dire avant seize ans révolus pour l'homme, avant quatorze ans révolus pour la femme ; 2° l'impuissance antérieure au mariage et perpétuelle, du côté de l'homme ou du côté de la femme, connue ou non connue, absolue ou relative ; 3° le fait d'être déjà marié, même si le mariage n'a pas été consommé ; 4° la disparité du culte, quand l'une des deux parties n'est pas baptisée et que l'autre a été baptisée dans l'Église catholique, ou est revenue à l'Église en se convertissant du schisme ou de l'hérésie ; 5° le fait d'être dans les ordres sacrés ; 6° le fait d'avoir émis les vœux solennels de religion, ou aussi les vœux simples, auxquels serait jointe, par une prescription

spéciale du Saint-Siège, la vertu de rendre le mariage nul ; 7° le rapt ou la violente détention en vue du mariage, jusqu'à ce que la partie enlevée ou détenue soit rendue à sa pleine liberté ; 8° le crime d'adultère avec promesse ou tentative civile de mariage, ou l'adultère suivi du crime d'assassinat, commis par l'un des deux à l'endroit d'une partie conjointe, ou la coopération, même sans adultère, soit physique, soit morale, dans l'assassinat de l'une des parties conjointes ; 9° la consanguinité en ligne directe toujours, et, en ligne collatérale, jusqu'au 3e degré, lequel empêchement ne se multiplie que si chaque fois se multiplie la souche commune aux deux parties ; 10° l'affinité en ligne directe toujours, et en ligne collatérale jusqu'au 2e degré inclusivement, et cet empêchement se multiplie selon que se multiplie l'empêchement de consanguinité qui le cause, ou par le mariage subséquent avec un consanguin du conjoint défunt ; 11° l'honnêteté publique provenant, d'un mariage invalide, consommé ou non, et du concubinage public ou notoire ; il dirime le mariage au premier et au second degré de la ligne droite entre l'homme et les consanguines de la femme, et *vice versa* ; 12° la parenté spirituelle, contractée entre le sujet baptisé et celui qui le baptise et son parrain ou sa marraine ; 13° la parenté légale provenant de l'adoption, si la loi civile la tient pour un obstacle à la validité du mariage, devient par la vertu du droit canonique un empêchement dirimant (*Code*, can. 1067-1080 ; 50-42).

— *L'Église dispense-t-elle quelquefois de ces empêchements dirimants ?*

— Elle ne dispense jamais ni ne peut dispenser des empêchements dirimants qui sont de droit naturel strict ou de droit divin, comme sont l'impuissance, ou le mariage consommé, ou la consanguinité de ligne directe ou de ligne collatérale trop rapprochée. Mais les autres empêchements, qui relèvent plutôt d'elle-même, elle en peut dispenser ; ce qu'elle ne fait cependant que pour des raisons graves.

— *N'y a-t-il pas encore un autre empêchement dirimant, qui ne regarde plus la condition des parties contractantes mais est quelque chose d'extrinsèque ?*

— Oui ; c'est l'empêchement de clandestinité.

— *Qu'entendez-vous par l'empêchement de clandestinité ?*

— J'entends cette loi de l'Église qui déclare nul tout mariage contracté entre des baptisés catholiques, ou ayant appartenu à l'Église catholique ; et entre ces baptisés et des non-catholiques, baptisés ou non ; et entre latins et orientaux : s'il n'est contracté devant le curé de la paroisse ou devant l'Ordinaire du lieu où se fait le mariage, ou devant un prêtre délégué soit par l'un, soit par l'autre, dans les limites de leur territoire, avec, au moins, la présence de deux témoins. Si le curé ou l'Ordinaire ne pouvaient absolument pas ou sans de trop grosses difficultés être appelés, et qu'il y eût danger de mort, ou que les difficultés dussent rendre cet appel impossible durant un mois, le mariage

pourrait être contracté validement avec la seule présence de deux témoins (*Code*, can. 1094-1099).

— Quand se trouvent réunies, du côté des parties contractantes, en vue du sacrement de mariage à recevoir, toutes les conditions requises, que faut-il pour qu'elles reçoivent en effet ce sacrement ; et quel en est le ministre ?
— Il faut et il suffit que les deux parties se donnent l'une à l'autre, actuellement, par consentement libre ou sans violence et sans crainte grave et injuste venue du dehors, formel et réciproque, manifesté au dehors par des paroles ou des signes non équivoques ; et elles sont elles-mêmes les ministres du sacrement (*Code*, can. 1081-1087 ; q. 47, a. 1-6).

— Le consentement qui fait le mariage pourrait-il être infirmé et annulé, s'il y avait erreur du côté des personnes contractantes ?
— Si l'erreur portait sur la personne elle-même, le mariage serait nul ; il serait illicite, si l'erreur portait sur les qualités de la personne (*Code*, can. 1083).

— Est-il bon qu'à l'occasion de la célébration de ce sacrement, les parties contractantes assistent à une messe spéciale, où leur union sera bénie par le prêtre ?
— Oui ; et l'Église souhaite aussi, vivement, que tous ses enfants, avant de recevoir ce grand sacrement où doit leur être accordée une grâce spéciale en vue des charges du mariage, se disposent à

recevoir cette grâce dans toute sa plénitude par une bonne confession et une communion fervente (*Code*, can. 1101).

— *Quelle est la grâce spéciale attachée au sacrement de mariage ?*
— C'est la grâce d'une parfaite harmonie conjugale qui s'inspire d'une affection vraie, profonde, surnaturelle, de nature à résister à tout ce qui pourrait la compromettre jusqu'à la mort, et en même temps la grâce d'une générosité à toute épreuve en vue des futurs petits êtres dont leur union pourra être bénie de Dieu, à l'effet de ne pas entraver leur venue, de les voir se multiplier avec une sainte joie, et de veiller avec le soin le plus jaloux à tout ce qui pourra former leurs âmes et leurs corps, soit comme membres de la patrie de la terre, soit comme membres de la patrie du ciel (q. 49, a. 1-6).

— *Est-ce que le mariage, une fois validement contracté, peut être dissous par le divorce civil ?*
— Nullement ; car aucune loi humaine ne peut séparer ce que Dieu a uni. Aussi bien, même après le divorce civil, les deux parties demeurent unies par le lien du mariage, et si l'une ou l'autre passe à de nouvelles noces, la nouvelle union est purement concubinaire, aux yeux de Dieu et de l'Église.

— *Après la mort de l'un des deux conjoints, est-il permis à la partie qui survit de contracter un nouveau mariage ?*
— Oui ; la chose est permise : bien que l'état de veuvage soit, pris en lui-même, plus honorable ; seulement, dans le cas de ces

nouvelles noces, la femme qui a déjà reçu une première fois la bénédiction nuptiale solennelle, ne peut pas la recevoir de nouveau (q. 43 ; *Code*, can. 1142, 1143).

— *Les fiançailles qui se célèbrent avant le mariage sont-elles chose bonne ?*

— Oui : elles consistent essentiellement en la promesse que se font deux aspirants au mariage, en vue du mariage à contracter entre eux dans un temps à venir. Pour qu'elles soient [juridiquement] valides, soit au for intérieur, soit au for extérieur, il faut que la promesse soit faite par écrit et qu'elle soit signée des deux parties, du curé ou de l'Ordinaire du lieu, ou du moins de deux témoins. Si l'une des deux parties ne savait pas écrire, ou ne pouvait pas le faire, il faudrait le signaler dans l'acte et amener un nouveau témoin pour signer (q. 43, a. 1 ; *Code*, can. 1017).

— *Les fiançailles donnent-elles le droit d'user du mariage avant que le mariage soit célébré ?*

— Nullement ; et des fiancés qui en agiraient de la sorte, outre qu'ils commettraient une faute grave, se voueraient eux-mêmes à la justice de Dieu qui pourrait leur faire payer très cher, plus tard, dans le mariage, l'abus qu'ils auraient fait de l'honnêteté des fiançailles.

44. État intermédiaire des âmes après la mort, en attendant le jour de la résurrection finale : le purgatoire

— Par cette merveilleuse économie des sept sacrements qu'il a institués pour communiquer aux hommes l'effet de la rédemption, hors de laquelle il n'est point de salut, ni de vie morale parfaite, possible pour eux ; et dont les cinq premiers, qui sont le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence et l'extrême-onction, perfectionnent l'homme en ce qui est de sa propre personne, tandis que les deux autres, qui sont l'Ordre et le mariage, le perfectionnent en vue du bien commun de toute la société dans laquelle il vit et qui devait avoir en elle, en effet, la vertu de se multiplier et de se continuer source de vie surnaturelle pour tous les hommes jusqu'à la fin des temps ; — à quelle foi, Jésus-Christ, — qui vit et qui règne au ciel depuis son ascension, et, de là, veille au bien de son Église par l'Esprit-Saint qu'il lui a envoyé et qui en est l'âme, — conduit-il le genre humain qu'il a conquis par son sang ?

— Il le conduit à la fin de la vie immortelle, qui doit s'épanouir dans la gloire, au ciel, pendant toute l'éternité.

— Est-ce tout de suite, et pour ainsi dire de plain-pied, que Jésus-Christ conduit ainsi, par l'action de son gouvernement rédempteur, les hommes à la gloire de l'immortelle vie ?

— Non pas ; car bien que les mystères accomplis dans son humanité sainte et les sacrements qui nous unissent à ces mystères, eussent la vertu de le faire, il convenait à la sagesse divine que la nature humaine, condamnée dans son fond, et comme nature pécheresse ou déchue, à porter la peine de ce péché de nature, ne fût restaurée comme nature, dans toute sa plénitude, en la personne de ses divers individus, qu'au terme du cours de son évolution parmi les hommes. Et voilà pourquoi, même les baptisés, ou tous ceux qui participent aux sacrements de Jésus-Christ, même après leur sanctification personnelle, demeurent soumis aux pénalités de la vie présente, et, notamment, à la plus redoutable de toutes, la mort (q. 69, a. 1).

— Ce ne sera donc qu'à la fin des générations humaines, que la mort elle-même sera définitivement vaincue, et que tous les rachetés de Jésus-Christ pourront ressusciter en vue d'une vie immortelle s'épanouissant pleinement dans leur âme et dans leur corps, au ciel, pour toute l'éternité ?

— Oui, ce ne sera qu'alors ; et, d'ici-là, quand ils meurent, ils restent dans un certain état intermédiaire, qui est un état d'attente.

— Qu'entendez-vous quand vous dites qu'ils restent dans un certain état intermédiare, qui est un état d'attente ?

— On veut dire, par là, que, ou bien ils n'obtiennent pas tout de suite la récompense de leur vie méritoire, ou bien, s'ils se trouvent placés au terme de la récompense pour leurs mérites ou du châtiment pour leurs démérites, ils n'auront pas, jusqu'au jour de la résurrection, leur récompense ou leur châtiment, avec toute la plénitude qu'ils auront éternellement à partir de ce jour-là (q. 69, a. 2).

— *Comment appelez-vous le lieu intermédiaire où se trouvent, après leur mort, ceux qui n'obtiennent pas tout de suite la récompense de leur vie méritoire ?*
— On l'appelle le purgatoire (q. 71, a. 6 ; *Appendice*, II).

— *Quelles sont les âmes qui occupent, après la mort, ce lieu intermédiaire qui est le purgatoire ?*
— Ce sont les âmes des justes qui meurent dans la grâce de Jésus-Christ, mais qui, au moment de leur mort, se trouvent n'avoir pas entièrement satisfait à la justice de Dieu, pour la peine temporelle due au péché (*ibid*.).

— *Le purgatoire est donc un lieu d'expiation où l'on doit, par des peines proportionnées, satisfaire à la justice de Dieu, avant de pouvoir être admis à la récompense du ciel ?*
— Exactement, le purgatoire est cela ; et rien ne pouvait être plus en harmonie, soit avec la miséricorde de Dieu, soit avec sa justice (*ibid*.).

— Comment ou en quoi la miséricorde de Dieu éclate-t-elle dans l'expiation du purgatoire ?

— Elle éclate en ceci que, même après leur mort, Dieu donne aux âmes des justes, le moyen de satisfaire à sa justice et de se préparer ainsi à entrer dans le ciel, libres de toute dette envers cette justice. Mais elle éclate aussi en ce que, par la communion de saints, Dieu permet aux vivants qui sont sur la terre d'offrir, en forme de suffrages, leurs propres satisfactions, ou d'appliquer, en gagnant des indulgences à leur intention, les satisfactions de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et des saints, au lieu et place des satisfactions que les chères âmes du purgatoire devraient donner à la justice de Dieu, et, par là, de hâter leur entrée dans le ciel (q. 71, a. 6).

— Parmi tous les actes que peuvent faire ou procurer les justes qui vivent sur la terre à l'effet d'abréger l'expiation des âmes du purgatoire, en est-il un qui soit plus particulièrement excellent ?

— Oui ; c'est l'oblation du saint sacrifice de la messe.

— Est-il important, quand on fait ou que l'on procure cette oblation en vue des âmes du purgatoire, que l'on ait soi-même une plus grande ferveur ?

— Oui ; car, lorsqu'il s'agit de satisfaire à la justice de Dieu dans l'ordre de la rémission des péchés, Dieu regarde sans doute la valeur de ce qu'on lui offre – et, dans l'oblation du saint sacrifice de la messe, cette valeur est infinie ; – mais il regarde, plus encore, la ferveur de celui qui offre : qu'il offre par lui-même,

comme le prêtre ; ou qu'il offre par l'entremise ou le ministère d'un autre, comme les fidèles qui demandent au prêtre d'offrir en leur nom et à leur intention le saint sacrifice de la messe (q. 71, a. 9 ; *Troisième Partie*, q. 79, a. 5).

— *C'est donc sur la ferveur de ceux qui demandent au prêtre d'offrir à leur intention le saint sacrifice de la messe, que Dieu mesure plus spécialement l'application du fruit du sacrifice ?*
— Oui, il en est ainsi ; et cela montre combien ils doivent eux-mêmes s'exciter à la ferveur en faisant cette demande.

— *Les œuvres satisfactoires que les justes font sur cette terre en les offrant à Dieu par mode de suffrages avec l'intention de les appliquer, soit aux âmes du purgatoire en général, soit à tel groupe d'âmes, soit à telle âme en particulier, sont-elles appliquées conformément à leur intention ?*
— Oui ; et avec le degré de valeur que leur donne la ferveur du sujet qui les accomplit et les offre ainsi en esprit de charité (q. 71, a. 6).

— *Peut-on aussi appliquer, soit aux âmes du purgatoire en général, soit à tel groupe d'âmes, soit à telle âme en particulier, les indulgences que l'on gagne et qui sont applicables aux âmes du purgatoire ?*
— Oui, on le peut également ; et tout dépend ici de l'intention de celui qui les gagne, réglée elle-même par l'intention de l'Église que manifeste la teneur des termes qui fixent la concession (q. 71, a. 6 ; *Code*, 930).

— *Quand se trouve achevée ou complète la satisfaction qu'elles devaient offrir à Dieu pour leurs péchés passés, les âmes qui étaient détenues au purgatoire, sont-elles immédiatement introduites dans le ciel ?*

— Oui ; c'est tout de suite après qu'elles ont complété leur satisfaction, que les âmes des justes détenues au purgatoire en sont retirées pour être introduites au ciel (q. 69, a. 2 ; *Appendice*, II, 6).

45. Le ciel

— *Qu'entendez-vous par le ciel ?*

— J'entends le lieu où se trouvent, depuis le commencement du monde les anges bienheureux, et où sont admis tous les justes, rachetés du sang de Jésus-Christ, depuis le jour où Jésus-Christ y a fait son ascension glorieuse.

— *Que faut-il pour que les justes, rachetés du sang de Jésus-Christ, soient ainsi admis dans le ciel ?*

— Il faut qu'ils soient arrivés au terme de leur vie mortelle, et qu'ils n'aient aucune dette à payer à la justice de Dieu (q. 69, a. 2).

— Y a-t-il des âmes justes qui sont admises au ciel, tout de suite après la mort ?

— Oui ; ce sont les âmes qui ont reçu, avec un plein effet, l'application des mérites de Jésus-Christ ; ou qui ont offert à Dieu, sur cette terre, en union avec la satisfaction de Jésus-Christ, toute la plénitude de satisfaction qu'elles pouvaient devoir à Dieu pour leurs péchés (q. 69, a. 2).

— Les enfants qui meurent après avoir reçu le baptême et avant d'être arrivés à l'âge de pouvoir pécher, sont-ils admis au ciel tout de suite après leur mort ?

— Oui ; parce qu'ils n'ont plus le péché originel, qui, seul, aurait pu les empêcher d'entrer au ciel.

— En serait-il de même pour les adultes qui, ayant déjà commis des péchés mortels, recevraient le baptême avec de bonnes dispositions et mourraient tout de suite après ou avant d'avoir commis d'autre péché ?

— Oui ; parce que le sacrement de baptême applique dans toute leur plénitude ou avec un plein effet les mérites de la passion de Jésus-Christ (*Troisième Partie*, q. 69, a. 1, 2, 7, 8).

— Et ceux qui, après avoir commis des péchés, même mortels, depuis leur baptême et qui n'en avaient pas encore fait suffisamment pénitence, au moins quant à la satisfaction de la peine, mais qui, au moment de leur mort, donneraient leur vie à Dieu dans un acte de

charité parfaite, pourraient-ils être également reçus dans le ciel tout de suite après leur mort ?
— Oui ; surtout quand cet acte de charité parfaite est le martyre (*Deuxième Partie : Section Deuxième*, q. 124, a. 3).

— *Que deviennent les âmes des justes, dès qu'elles ont fait leur entrée dans le ciel ?*
— Elles sont tout de suite admises à la vision de Dieu, qui les comble d'un bonheur en quelque sorte infini (*Première Partie*, q. 12, a. 11).

— *Est-ce par elles-mêmes qu'elles peuvent ainsi voir Dieu ; ou faut-il qu'elles reçoivent, à cet effet, une perfection toute nouvelle, en plus des perfections d'ordre surnaturel qu'elles pouvaient avoir déjà par la grâce, les vertus et les dons ?*
— Il faut qu'elles reçoivent une perfection toute nouvelle et qui est le couronnement dernier de toutes les autres perfections surnaturelles qu'elles avaient déjà (*ibid*., q. 12, a. 5).

— *Comment s'appelle cette perfection et ce couronnement ?*
— On l'appelle la lumière de gloire (*ibid*.).

— *Qu'entendez-vous par cette lumière de gloire ?*
— J'entends une qualité que Dieu produit dans l'intelligence des bienheureux et qui lui donne de pouvoir recevoir en elle comme principe propre de son acte de vision l'essence divine dans toute la splendeur de son infinie lumière (*ibid*.).

— Que résulte-t-il, pour le bienheureux, de cette union de l'essence divine avec son intelligence perfectionnée par la lumière de gloire ?
— Il en résulte qu'il voit Dieu comme Dieu se voit lui-même (*ibid.*).

— Est-ce là ce qu'on appelle la vision face à face ?
— Oui ; c'est la vision face à face, qui nous est promise dans la sainte Écriture et qui, nous rendant semblables à Dieu autant qu'une créature puisse l'être, devait être le dernier mot de tout dans l'œuvre divine.

— Est-ce pour cette vision de lui-même à communiquer aux bienheureux et pour l'infini bonheur qui leur en revient, que Dieu a créé toutes choses et les gouverne au cours de toute l'évolution du monde depuis le commencement jusqu'à la fin ?
— Oui ; c'est exactement pour cela ; et quand toutes les places qu'il a marquées dans son ciel seront remplies ; lorsque, par l'action de son gouvernement divin, il aura achevé la préparation du dernier élu qu'il a résolu, dans le mystère de sa libre et souveraine prédestination, d'y introduire, alors la marche actuelle du monde finira, et Dieu fixera le monde dans un état nouveau qui sera celui de la résurrection.

— Pouvons-nous savoir quand aura lieu la fin du monde actuel et quand Dieu doit fixer le monde dans l'état nouveau de la résurrection ?

— Non ; car ceci dépend uniquement du conseil de Dieu en ce qu'il a de plus intime et qui est l'ordre de sa prédestination.

— Les élus bienheureux qui jouissent déjà de la vision de Dieu dans le ciel s'intéressent-ils aux choses de la terre et du monde humain dans lequel ils ne sont plus ?

— C'est au plus haut point que les élus bienheureux qui jouissent déjà de la vision de Dieu dans le ciel s'intéressent aux choses de la terre et du monde humain, bien qu'ils n'y soient plus ; parce que c'est dans ce monde humain que continue à se dérouler le grand mystère de la prédestination divine et que l'accomplissement parfait de ce mystère doit coïncider avec le dernier achèvement de leur propre béatitude au jour de la résurrection glorieuse.

— Les élus qui sont déjà au ciel voient-ils tout ce qui se passe sur la terre ?

— Ils voient, dans la vision même de Dieu, tout ce qui, des choses de la terre, se rapporte plus particulièrement à eux dans l'accomplissement du mystère de la prédestination dans le monde.

— Connaissent-ils les prières qu'on leur adresse ; et aussi les besoins spirituels ou temporels de ceux qui les touchent de plus près ?

— Oui, assurément ; et ils sont toujours disposés à répondre à ces prières ou à pourvoir à ces besoins, en intervenant auprès de Dieu par leur intercession toute-puissante (q. 72, a. 1).

— D'où vient donc que nous ne ressentons pas toujours l'effet de leur intervention ?

— Parce que cette intervention se produit dans la pleine lumière de Dieu, où ce qui peut nous paraître un bien à nous et pour nous, ne l'est peut-être pas selon la vérité ou dans l'ordre du plan divin (q. 72, a. 3).

— En réalité, il peut donc y avoir un commerce continuel entre nous qui vivons sur la terre et les saints qui sont déjà au ciel, y jouissant de la vision de Dieu ?

— Oui ; ce commerce peut être continuel ; car il ne tient qu'à nous d'évoquer le souvenir de ces âmes saintes pour nous réjouir avec elles de leur bonheur et les prier de nous aider par leur intercession à le conquérir nous-mêmes.

46. L'enfer

— A l'extrême opposé du lieu d'éternelle béatitude qu'est le ciel, y a-t-il un autre lieu qui soit le lieu de l'éternelle damnation ; et de quel nom l'appelle-t-on ?

— Oui ; ce lieu existe ; et on l'appelle l'enfer (q. 69, a. 2).

— Qu'est-ce donc que l'enfer ?

— L'enfer est un lieu de tourments auquel sont condamnés tous ceux qui par leurs crimes se sont révoltés contre l'ordre de la Providence ou de la prédestination et ont été fixés dans ces crimes de façon à ne s'en convertir jamais.

— *Quels sont ceux qui se trouvent dans ce cas ?*
— Parmi les anges, ce sont tous les anges qui ont péché ; et, parmi les hommes, tous ceux qui sont morts dans l'impénitence finale (q. 69, a. 2).

— *De ce que les damnés sont fixés dans le mal de façon à ne pouvoir plus revenir de leur obstination, que s'ensuit-il ?*
— Il s'ensuit que les peines et les tourments qu'ils méritent en raison de leurs crimes dureront toujours et ne finiront jamais.

— *Mais Dieu ne pourrait-il pas mettre un terme à ces peines ou à ces tourments ?*
— Il le pourrait, de puissance absolue, puisque rien n'est impossible à sa toute puissance ; mais, dans l'ordre de sa sagesse, il ne saurait le faire : car, selon cet ordre, désormais immuable, les créatures raisonnables arrivées au terme de leur vie morale, se trouvent fixées pour toujours dans le bien ou dans le mal : et le mal durant toujours, il faut bien que le châtiment de ce mal dure de même (q. 99, a. 1, 2).

— *C'est donc éternellement que les damnés devront subir les peines de l'enfer ?*

— Oui ; c'est éternellement que les damnés devront subir les peines de l'enfer (*ibid.*).

— *Et quelles sont ces peines que les damnés devront subir éternellement ?*
— Ces peines sont de deux sortes ; savoir : la peine du dam, et la peine du sens (q. 97, a. 1, 2).

— *Qu'entend-on par la peine du dam ?*
— La peine du dam est constituée par la privation du bien infini qu'on possède au ciel dans la vision béatifique.

— *Cette peine est-elle bien sensible aux réprouvés dans l'enfer ?*
— Cette peine est et sera éternellement le tourment indicible des réprouvés de l'enfer.

— *D'où vient que cette peine sera si cruellement ressentie par les réprouvés dans l'enfer ?*
— Cela vient d'abord de ce qu'étant arrivés au terme, ils auront vu le néant de tous les autres biens qu'ils avaient recherchés au préjudice de celui-là et qu'ils auront alors la notion exacte de la grandeur du bien qu'ils ont perdu ; et ensuite de la conscience très nette qu'ils auront de l'avoir perdu uniquement par leur faute.

— Cette vue de leur conscience et de leur propre responsabilité dans la perte du bien infini, est-elle proprement ce que désigne l'Évangile sous le nom du ver rongeur qui ne meurt pas ?
— Oui ; car ce ver rongeur est ce qu'il y a de plus horrible pour un être conscient et il n'est autre que le remords dont la morsure devrait le tuer mille fois s'il pouvait mourir (q. 97, a. 2).

— Faut-il entendre aussi dans un sens métaphorique ou purement spirituel l'autre peine dont parle l'Évangile, et qu'il appelle le feu qui ne s'éteint pas ?
— Non ; ce feu doit s'entendre au sens d'un feu matériel ; car il désigne proprement la peine du sens (q. 97, a. 5).

— Mais comment un feu matériel peut-il agir sur des esprits ou sur des âmes séparées de leur corps ?
— Par un ordre spécial de la justice de Dieu qui communique à ce feu matériel, en raison de son action propre et de ce que cette action signifie, la vertu préternaturelle de servir d'instrument à cette justice (q. 70, a. 3).

— Est-ce de la même manière que tous les damnés seront tourmentés par le feu de l'enfer ?
— Non ; car étant l'instrument de la justice de Dieu, l'action de ce feu sera proportionnée à la nature, au nombre et à la gravité des péchés qui auront été commis par chacun (q. 97, a. 5, ad 3).

— *Le supplice des damnés sera-t-il accru de l'affreuse compagnie que constituera cette horrible société où se trouveront tous les malfaiteurs et tous les criminels du genre humain, mélangés aux démons qui auront pour office de les tourmenter sous l'empire du premier d'entre eux, chef suprême du royaume du mal ?*
— Oui ; très certainement, et c'est ce que paraît signifier l'Évangile quand il parle *des ténèbres extérieures où sont les pleurs et les grincements de dents* (q. 97, a. 3, 4).

47. De l'acte qui fait le départ entre le purgatoire, le ciel et l'enfer ; ou du jugement

— *Par quel acte se fait le départ entre ceux qui vont immédiatement au ciel ou au purgatoire ou en enfer ?*
— C'est par l'acte du jugement que ce départ se fait.

— *Qu'entendez-vous par le jugement ?*
— J'entends cet acte de la justice de Dieu qui prononce définitivement sur l'état d'un sujet donné en vue de la récompense ou du châtiment à recevoir.

— *Quand est-ce que se fait cet acte souverain de la justice de Dieu ?*

— Il se fait immédiatement après la mort, au moment où l'âme se trouve séparée du corps.

— *Et où se fait cet acte du jugement ?*
— Là même où a eu lieu cette séparation de l'âme et du corps qui constitue la mort.

— *Par qui se fait l'acte du jugement ?*
— L'acte du jugement se fait par Dieu lui-même, dont la vertu passe par l'humanité sainte du Verbe fait chair, depuis l'ascension de Jésus-Christ au ciel.

— *Est-ce que l'âme qui est jugée voit Dieu ou l'humanité sainte de Jésus-Christ ?*
— Il n'y a, à voir Dieu dans son essence ou même l'humanité sainte de Jésus-Christ qui est au ciel, que les âmes dont le jugement porte une sentence d'entrée immédiate dans le paradis.

— *Et le jugement des autres âmes, comment se fait-il ?*
— Il se fait par un coup de lumière qui met sous leurs yeux instantanément toute la suite de leur vie et leur montre que la place qu'elles reçoivent immédiatement, ou dans l'enfer, ou dans le purgatoire, est tout ce qu'il y a de plus juste et de plus mérité.

— *C'est donc quasi par un même acte et comme dans le même instant que les âmes, aussitôt séparées de leur corps, se trouvent jugées*

et placées, en raison de ce jugement, dans l'enfer, ou au purgatoire, ou au ciel ?
— Oui ; c'est quasi par un même acte, et comme dans le même instant, tout cela se faisant par la toute-puissance de Dieu, qui agit instantanément.

— Et sur quoi porte ce grand acte du jugement ou que montre-t-il à l'âme qui est ainsi jugée ?
— Cet acte porte sur toute la suite de la vie morale et consciente, depuis le premier moment où l'on a eu l'usage de la raison, jusqu'au dernier acte qui a précédé la séparation même de l'âme d'avec le corps.

— Ce dernier acte qui aura précédé la séparation de l'âme d'avec le corps, aura-t-il pu, à lui tout seul, quelquefois, décider du sort d'une âme pour toute l'éternité, et lui valoir l'obtention du ciel ?
— Oui ; mais il ne le fait jamais qu'en raison d'une miséricorde très spéciale de Dieu et parce que, le plus souvent, d'autres actes dans la vie du sujet auront en quelque sorte préparé cette grâce, ou en raison de prières d'âmes saintes qui auront incliné Dieu à cet acte de suprême miséricorde.

— Et que verra l'âme qui est ainsi jugée, dans cette lumière qui met sous ses yeux instantanément toute la suite de sa vie et lui montre que la place qu'elle reçoit à l'instant même, ou dans l'enfer, ou au purgatoire, ou dans le ciel, est tout ce qu'il y a de plus juste et de plus mérité ?

— Elle verra, jusque dans leur plus menu détail, tous les actes accomplis par elle et dont elle a pu être responsable au cours de toute sa vie, quelque longue qu'elle ait pu être, et pour chacune des journées qui ont composé le cours de cette vie, et pour chacun des instants qui ont composé ces journées : ses pensées les plus intimes et les plus changeantes ; ses affections, quel qu'ait été leur objet, ou leur caractère, ou leur mouvement intérieur et extérieur ; ses paroles graves ou légères, mûries ou inconsidérées, et vaines ou oiseuses ; ses actes et la part qu'y auront eue ses sens ou les organes et les membres de son corps ; – dans l'ordre de chaque vertu et de chaque vice, depuis la vertu de tempérance avec tout ce qui s'y rattache, en passant par la vertu de force et ses annexes, la vertu de justice et ses infinies ramifications, la vertu de prudence et ses applications de chaque instant dans la pratique des vertus morales, qu'il s'agît de la pratique de ces vertus sous leur raison de vertus naturelles, ou sous leur raison de vertus surnaturelles et infuses ; mais plus encore et par-dessus tout, en ce qui est des grandes vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, qui devaient tout commander dans sa vie. Elle verra ce qu'elle aura fait du sang de Jésus-Christ et de tous les mystères du salut attachés à ce sang rédempteur par l'usage des sacrements de la grâce dispensés dans l'Église catholique : comment elle aura négligé ou utilisé la grande vertu de pénitence avec les satisfactions qu'elle lui offrait par l'entremise du pouvoir souverain des clefs. Et ce sera cette vue instantanée qui lui fera dire, ou avec la joie reconnaissante des élus dans le ciel, ou avec la résignation aimante des justes

dans le purgatoire, ou avec la rage désespérée des damnés dans l'enfer : votre jugement, ô Dieu, et votre sentence, sont la justice même.

48. Du lieu de ceux qui ne sont pas jugés : le limbe des enfants

— *Y a-t-il des êtres humains qui, au moment de leur mort, ne soient pas soumis au jugement ?*
— Oui, ce sont tous les enfants qui meurent avant l'âge de raison, ou ceux qui, même adultes, meurent sans avoir eu l'usage de la raison (q. 69, a. 6).

— *N'y a-t-il pas cependant un départ qui se fait entre ces enfants ou ceux qui meurent ainsi sans avoir eu l'usage de raison ?*
— Oui ; mais ce n'est pas en raison de leurs mérites et de leurs démérites ; et il ne se fait point par mode de jugement.

— *Comment donc se fait ce départ ?*
— Il se fait par cela seul que les uns ont reçu le sacrement de baptême et que les autres ne l'ont pas reçu.

— *Où vont ceux qui ont reçu le sacrement de baptême ?*
— Ils vont immédiatement au ciel.

— Et ceux qui n'ont pas reçu le sacrement de baptême, où vont-ils ?
— Ils vont dans un lieu spécial qui leur est réservé et qu'on appelle du nom de limbe.

— Le limbe des enfants morts sans baptême, est-il un lieu qui se distingue de l'enfer et du purgatoire ?
— Oui ; le limbe des enfants morts sans baptême est un lieu distinct, autre que l'enfer et le purgatoire, parce que, à la différence de l'enfer et du purgatoire, ce n'est pas un lieu où l'on souffre de la peine du sens pour des péchés personnels (q. 69, a. 6).

— Est-ce que, dans ce limbe, les enfants morts sans baptême subissent la peine du dam ?
— Oui ; car ils se savent privés éternellement du bien infini qu'est la vision de Dieu ; mais cette peine n'a point pour eux le caractère de suprême torture qu'elle a pour les damnés qui sont dans l'enfer (*Appendice*, q. 1, a. 2).

— D'où vient cette différence dans le caractère de la peine du dam pour les enfants morts sans baptême ?
— Elle vient de ce que, s'ils se savent privés de la vision de Dieu, ils savent aussi que cette peine les atteint, non en raison d'une faute personnelle commise par eux, mais seulement en raison de leur naissance d'Adam pécheur, ou en raison du péché de nature

qu'ils ont personnellement contracté du seul fait de leur naissance (*ibid*.).

— *Il n'y donc pas chez eux l'horrible ver rongeur qui tourmente les damnés qui sont dans l'enfer ?*
— Nullement ; mais une sorte d'état qui, sans impliquer la souffrance ou la tristesse, fait cependant qu'ils auront conscience du bonheur qu'ils auraient pu avoir si les mérites de la rédemption leur eussent été appliqués et qu'ils n'auront jamais, sans qu'il y ait eu de leur faute, mais par un juste décret des insondables conseils de Dieu (*ibid*.).

— *Est-ce que les âmes de ces enfants morts sans baptême, connaissent les mystères de la rédemption ?*
— Assurément ; mais ils les connaissent d'une connaissance tout extérieure, si l'on peut ainsi dire (*ibid*.).

— *Peut-on dire de ces âmes qu'elles aient la lumière de la foi ?*
— Non ; on ne peut pas dire de ces âmes qu'elles aient la lumière de la foi, au sens de cette lumière intérieure surnaturelle qui perfectionne l'intelligence et lui permet de pénétrer d'une certaine manière l'intime des mystères révélés avec un certain goût d'ordre surnaturel qui porte à les désirer d'un désir efficace : ils ne les connaissent que du dehors, un peu comme tous ceux qui ne peuvent pas ne pas s'avouer la vérité des mystères divins affirmés par Dieu, mais qui ne sont point portés, par un mouvement de la grâce, à adhérer surnaturellement à ces

mystères, et qui sont dans l'impuissance radicale d'en pénétrer le sens intime.

— C'est donc une sorte de lumière tout extérieure et froide, que celle qui leur fait connaître les mystères de la foi ?
— Oui ; très exactement, c'est une lumière qui n'est ni une lumière de révolte comme dans les damnés de l'enfer, ni une lumière d'adhésion ardente engendrant l'espérance et la charité, comme l'était celle des justes sur la terre, ni encore moins une lumière de vision enivrante comme pour les élus qui sont au ciel ; mais une lumière en quelque sorte éteinte dans l'ordre surnaturel, qui n'est ni une lumière de vie, ni une lumière de mort, au sens où elle l'est pour les damnés : c'est une lumière sans espérance qui n'engendre point le remords, ni même le regret, et qui seulement leur fait prendre conscience d'un bonheur infini qu'ils n'auront jamais, sans qu'il y ait cependant pour eux ni pleurs, ni grincements de dents, comme pour les damnés dans l'enfer : bien plus, il y aura pour eux une très grande joie à la pensée de biens d'ordre naturel qu'ils ont déjà reçus de Dieu ou qu'ils recevront plus tard et pour toujours au moment de la résurrection (*ibid*., ad 5).

— A côté du limbe où sont les âmes des enfants morts sans baptême, n'y a-t-il pas aussi un autre limbe dont il est fait mention, dans la langue de l'Église ?
— Oui ; c'est le limbe où étaient autrefois les justes qui n'avaient plus aucun empêchement personnel à recevoir la récompense du

ciel, mais qui devaient attendre pour la recevoir la venue du rédempteur (q. 69, a. 7).

— *Dans ce limbe des anciens justes, n'y a-t-il plus personne maintenant ?*
— Depuis le jour où Jésus-Christ qui était descendu dans ce limbe au moment de sa mort, en remonta au jour de sa résurrection, emmenant avec lui toutes les âmes des justes qui y étaient détenues, ce lieu n'a plus ni ne peut plus avoir sa première destination ; mais il se peut qu'il soit affecté depuis lors à recevoir les âmes des enfants morts sans baptême, ne faisant plus qu'un avec le limbe des enfants.

49. De la fin du monde et de ce qui doit la suivre

— *Il a été dit que lorsque le dernier élu marqué par Dieu dans le mystère de la prédestination pour occuper une place dans le ciel, aura atteint le degré de préparation et de mérite que Dieu veut lui faire atteindre, aussitôt la marche du monde sera arrêtée et le monde finira ; mais en quoi consistera cette fin du monde, et qu'est-ce qui la suivra : tout se ramènera-t-il à la réception du dernier élu dans le ciel et à l'assignation simultanée de la place que motiveront pour les autres, leurs mérites ou leur état, soit dans l'enfer, soit au limbe des enfants ?*

— Nullement ; car cette fin du monde sera immédiatement suivie des deux plus grands événements qui furent jamais, et qui mettront le sceau à tout dans l'œuvre de Dieu, savoir : la résurrection et le jugement.

— *Et la fin du monde, en quoi consistera-t-elle, et comment se fera-t-elle ?*
— L'apôtre saint Pierre nous enseigne que ce sera par le feu, au moment même où Jésus-Christ devra revenir dans sa gloire pour juger les vivants et les morts (q. 74, a. 1, 2).

— *Sera-ce comme préparation au jugement que se fera cette conflagration universelle qui mettra fin au monde actuel ?*
— Oui ; ce sera comme préparation au jugement, afin de purifier toutes choses et de les rendre dignes de l'état nouveau qui devra les mettre en harmonie avec la gloire des élus (q. 74, a. 1).

— *Ce feu de la conflagration finale agira-t-il par sa seule vertu, ou aussi comme instrument de la vertu divine ?*
— Il agira aussi comme instrument de la vertu divine, notamment pour l'expiation des âmes qui auraient dû peut-être demeurer un temps plus ou moins long dans les flammes du purgatoire (q. 74, a. 3-8).

— *C'est donc quasi instantanément que ces âmes se trouveront purifiées et rendues dignes d'être admises parmi les élus ?*

— Oui ; ce sera quasi instantanément, la vertu de ce feu purificateur étant graduée par Dieu selon le degré de l'expiation à subir.

— *Savons-nous quand aura lieu cette conflagration finale ?*
— Non ; nous ne le savons pas ; mais cependant elle sera précédée de certains signes qui avertiront de la prochaine venue du souverain juge.

— *Quels seront ces signes ?*
— Ce seront des troubles insolites dans toute la nature, qui feront, selon le mot de l'Évangile, que les hommes sécheront de frayeur.

— *Pouvons-nous les déterminer d'une façon précise ?*
— Non ; mais ils seront tels, que lorsqu'ils se produiront, les âmes saintes ou simplement sincères et non obstinées dans le mal par un volontaire aveuglement, pourront reconnaître la prochaine venue du juge, de façon à se préparer à sa venue.

50. La résurrection

— *Aussitôt après la conflagration finale, ou en même temps, que se passera-t-il ?*

— Aussitôt après la conflagration finale, ou en même temps, et peut-être comme cause qui l'amènera, retentira l'ordre, la voix, le son de trompette dont parle saint Paul, dans sa première épître aux Thessaloniciens, qui éveillera les morts de leurs tombeaux et convoquera tous les hommes à comparaître devant le juge des vivants et des morts, descendant du ciel dans tout l'éclat de sa majesté et de sa gloire (q. 75, a. 1).

— *Quels sont ceux qui ressusciteront à ce moment ?*
— Ce seront d'abord tous ceux qui étaient morts depuis le commencement ; mais aussi ceux-là mêmes qui auront été trouvés vivants quand Jésus-Christ aura apparu dans les nuées du ciel et que le son de la trompette aura retenti.

— *Ces derniers ressusciteront-ils, eux aussi, comme retournant de la mort à la vie ?*
— Oui ; car même si tout se passe quasi instantanément, comme semble le marquer saint Paul dans sa première épître aux Corinthiens (ch. 15, v. 51), la vertu de Dieu qui agira par les créatures en ce moment sera telle que les hommes trouvés vivants passeront par une mort instantanée et seront reconstitués tout de suite dans l'état définitif qui devra être le leur, selon leurs mérites, pour toute l'éternité (q. 78, a. 1, 2).

— *C'est donc dans l'état et avec toutes les qualités des corps glorieux que ressusciteront ou que seront instantanément transformés les corps*

de toutes les âmes qui viendront du ciel ou sortiront du purgatoire et de tous les justes trouvés vivants en ce moment sur la terre ?
— Oui ; et tous ensemble, se trouveront aussitôt rangés au-devant du corps glorieux de Jésus-Christ, dont la venue aura été la cause même de leur résurrection.

— Mais ces corps glorieux ressuscités qui seront ceux de tous les élus, seront-ils vraiment les mêmes corps qu'ils avaient autrefois quand ils vivaient sur la terre ?
— Assurément, ce seront leurs mêmes corps, avec cette seule différence, qu'ils n'auront aucune des imperfections ou des misères qu'ils avaient alors, et qu'ils auront, au contraire, des propriétés et des perfections qui les rendront, en quelque sorte, spirituels (q. 79-81).

— Comment tout cela pourra-t-il se faire ?
— Par la toute-puissance de Dieu, qui, ayant une première fois créé toutes choses, peut les mouvoir et les transformer comme il lui plaît.

— Quelles seront ces propriétés nouvelles des corps ressuscités qui les rendront en quelque sorte spirituels ?
— Ce seront : l'impassibilité ; la subtilité ; l'agilité ; la clarté.

— Que sera l'impassibilité des corps glorieux ?
— Ce sera le parfait domaine et l'absolue maîtrise de l'âme sur le corps, qui ne permettra pas que le corps puisse en rien être

soustrait à l'action de l'âme sur lui et se trouver en défaut ou en souffrance (q. 82, a. 1).

— *Cette impassibilité sera-t-elle la même chez tous ?*
— Oui, en ce sens qu'aucun d'eux ne pourra jamais être en défaut ou souffrir en échappant au domaine de l'âme ; mais la vertu de ce domaine ou sa puissance sera proportionnée à la gloire de l'âme, qui sera diverse selon le degré même de la vision béatifique pour chaque élu (q. 82, a. 2).

— *S'ensuivra-t-il, de cette impassibilité, que les corps glorieux seront insensibles ?*
— Nullement ; ils seront, au contraire, d'une sensibilité exquise et portée à sa plus haute puissance ; mais sans aucun mélange de trouble ou d'imperfection. C'est ainsi que l'œil du corps glorieux verra d'une vue infiniment plus perçante ; que son oreille entendra d'une ouïe sans comparaison plus fine ; que tous ses autres sens percevront, chacun, leur objet propre, et, tous ensemble, leurs divers objets sensibles, comme avec une intensité de perfection qu'il nous est impossible de soupçonner, sans que jamais l'objet qui agira sur eux fasse autre chose que leur fournir matière aux perceptions les plus exquises (q. 82, a. 3, 4).

— *Et la subtilité des corps glorieux, que sera-t-elle ?*
— La subtilité des corps glorieux consistera en un fini de perfection dans leur nature, dû à l'action souveraine de leur

forme substantielle, l'âme glorifiée, qui, tout en leur laissant leur nature propre de corps véritables, non fantastiques ou aériens, leur donnera quelque chose de si pur ou de si éthéré, qu'ils n'auront plus rien de ce qui maintenant les rend grossiers ou épais (q. 83, a. 1).

— *Cette subtilité fera-t-elle qu'ils pourront naturellement se trouver dans le même lieu occupé déjà par un autre corps, ou indépendants eux-mêmes de tout lieu et n'occupant aucun espace ?*
— Nullement ; ils garderont tous et toujours leurs dimensions propres et n'occuperont jamais qu'un seul lieu, qui sera le leur et non simultanément celui des autres corps (q. 83, a. 2).

— *Ce n'était donc point en vertu ou en raison de la qualité de subtilité qui sera celle des corps glorieux, que le corps de Jésus-Christ ressuscité pénétrait dans le cénacle à travers les portes closes ?*
— Non ; c'était par la vertu divine qui était en Jésus-Christ ; de même que cela avait été par la vertu divine, que le corps de Jésus enfant était venu au monde sans nuire en rien à la virginité de Marie, sa Mère (q. 83, a. 2, ad 1).

— *Que faut-il entendre par l'agilité qui sera la propriété des corps glorieux ?*
— L'agilité des corps glorieux sera une certaine perfection qui découlera de l'âme glorifiée sur le corps, le soumettant pleinement à l'âme selon qu'elle en est le principe moteur, et, par suite, le rendant apte et merveilleusement prompt à obéir à

l'esprit dans tous les mouvements et dans toutes les actions de l'âme (q. 84, a. 1).

— *Les saints useront-ils de cette dot de leurs corps glorieux ?*
— Ils en useront très certainement pour se ranger autour de Jésus-Christ au moment du jugement ; et pour remonter avec lui dans le ciel. Mais, même une fois au ciel, il est vraisemblable qu'ils se mouvront parfois au gré de leur volonté, pour faire éclater la sagesse divine dans l'usage même de cette dot de l'agilité qu'elle leur aura départie ; et aussi pour rassasier leur vue de la beauté des diverses créatures, dans tout l'univers, dans lesquelles reluira de façon suréminente la sagesse de Dieu (q. 84, a. 2).

— *Est-ce instantanément que les corps des saints seront mus en vertu de leur agilité ?*
— Non ; car il faudra que ce mouvement se fasse dans une durée de temps ; seulement, cette durée sera imperceptible, tant elle sera brève et le mouvement rapide (q. 84, a. 3).

— *Que faudra-t-il entendre par la quatrième propriété des corps glorieux qui s'appelle la clarté ?*
— On doit entendre, par là, que de la splendeur de l'âme glorifiée rejaillira sur le corps un merveilleux éclat, qui fera que tout ensemble ces corps glorieux seront lumineux et transparents : transparents comme le cristal le plus pur ; lumineux et éblouissants, d'un éclat semblable à celui du soleil ;

sans que toutefois cet éclat nuise en rien à leur couleur naturelle ou à celle de leurs parties, mais qui s'harmonisera, au contraire, à leur variété, pour la rehausser, et donner aux corps glorieux dans leur ensemble une beauté plus divine qu'humaine (q. 85, a. 1).

— Cette clarté des corps glorieux sera-t-elle la même pour tous ?
— Non pas ; car elle ne sera que le rejaillissement sur le corps de la clarté spirituelle de l'âme glorifiée ; et, par suite, elle sera proportionnée au degré de gloire qui sera celui de l'âme. Et c'est pourquoi saint Paul, voulant nous faire entendre quelque chose de cette variété des corps glorieux, dans l'éclat de la résurrection, nous dit qu'il en sera de ces corps glorieux, comme des corps célestes, où *autre est l'éclat du soleil, autre l'éclat de la lune, et autre l'éclat des étoiles ; même une étoile diffère en éclat d'une autre étoile* (1 Co 15, 41).

— La diversité des corps glorieux formera donc un ensemble d'incomparable beauté ?
— Assurément ; et toutes les splendeurs du monde matériel, en ce qu'il a de plus magnifique, sans en excepter celles des corps célestes, ne sauraient nous en donner qu'une idée très imparfaite et très lointaine.

— Est-ce que cette clarté des corps glorieux, pourra être vue de l'œil des corps non glorieux ?

— Oui ; et même les corps des damnés l'apercevront dans toute sa splendeur (q. 85, a. 2).

— *Sera-t-il cependant au pouvoir de l'âme de laisser voir ou non cette clarté de son corps glorifié ?*
— Oui, il sera au pouvoir de l'âme de laisser voir ou non cette clarté de son corps glorifié ; car cette clarté viendra entièrement de l'âme, et lui demeurera totalement soumise (q. 85, a. 3).

— *Dans quel état ou à quel âge ressusciteront les corps des bienheureux ?*
— Ils ressusciteront tous à l'âge qui doit être celui de la nature dans son plus parfait développement (q. 81, a. 1).

— *En sera-t-il de même pour les corps des damnés ?*
— Oui ; avec cette différence que les corps des damnés n'auront aucune des quatre qualités des corps glorieux (q. 86, a. 1).

— *S'ensuit-il que les corps des damnés seront corruptibles ?*
— Nullement ; car le règne de la corruptibilité et de la mort sera à tout jamais fini (q. 86, a. 2).

— *Ils seront donc tout ensemble passibles et immortels ?*
— Oui, Dieu disposant ainsi toutes choses, dans sa justice et sa puissance, qu'aucun agent extérieur ne pourra agir sur les corps des damnés pour les altérer et les détruire et que cependant tout

sera pour eux, notamment le feu de l'enfer, une cause de douleur et de torture (q. 86, a. 2, 3).

— *Et les enfants morts sans baptême, dans quel état retrouveront-ils leur corps, au moment de la résurrection ?*
— Ils le retrouveront dans un état d'entière perfection naturelle, mais sans aucune des qualités des corps glorieux, avec ceci toutefois qu'ils n'éprouveront aucune douleur, à la différence des corps des damnés (voir *Appendice*, 1, 2).

51. Le jugement dernier

— *Est-ce que tous les hommes, aussitôt après qu'ils seront ressuscités, se trouveront en présence du souverain juge ?*
— Oui, tous les hommes, aussitôt après qu'ils seront ressuscités, se trouveront en présence du souverain juge (q. 89, a. 5).

— *Sous quelle forme apparaîtra le souverain juge au moment du jugement ?*
— Il apparaîtra sous la forme de son humanité sainte, dans toute la gloire qui lui revient en vertu de son union à la personne du Verbe et de son triomphe sur toutes les puissances du mal (q. 90, a. 1, 2).

— *Est-ce que tous les hommes verront cette gloire du souverain juge apparaissant dans tout son éclat ?*
— Oui ; tous les hommes verront cette gloire du souverain juge apparaissant dans tout son éclat (*ibid.*).

— *Tous le verront-ils aussi dans la gloire de sa nature divine ?*
— Non ; il n'y aura à le voir ainsi dans la gloire de sa nature divine, que les seuls élus, dont l'âme jouira de la vision béatifique (q. 90, a. 3).

— *Est-ce que tous les hommes qui paraîtront devant le souverain juge seront compris dans le jugement ?*
— Non ; il n'y aura, à être compris dans le jugement, que ceux qui auront eu l'usage de la raison, quand ils vivaient sur la terre.

— *Les autres ne seront-ils pas jugés ?*
— Non ; les autres ne seront pas jugés, mais ils seront présents, pour qu'à leurs yeux éclate, comme aux yeux de tous, la souveraine justice des jugements de Dieu, et la gloire de Jésus-Christ dans toute la suite des mystères de la rédemption (q. 89, a. 5, ad 3).

— *Est-ce que tous les hommes qui auront eu l'usage de la raison, quand ils vivaient sur la terre, seront jugés au jour du jugement ?*
— Ils seront tous jugés, quant au départ ou au partage qui en sera fait ; les uns, prenant place à la droite du juge, pour entendre la sentence de bénédiction ; et les autres, à sa gauche,

pour entendre la sentence de malédiction. Mais il s'agit du procès de leurs actes et du fait d'être convaincus de la méchanceté de ces actes, à la face du ciel et de la terre, il n'y aura à être jugés que les seuls réprouvés (q. 89, a. 6, 7).

— *Cette conviction de la méchanceté de leurs actes à la face du ciel et de la terre, sera-t-elle d'une grande confusion pour les réprouvés ?*
— Elle sera, pour eux, la confusion suprême et une torture indicible ; précisément, parce qu'au fond de tout péché, surtout de tout péché grave, se cache un insupportable orgueil, et qu'au jour du jugement il faudra confesser, dans la pleine lumière du souverain juge qui ne laissera plus rien de caché, les agissements et les menées les plus occultes de cet orgueil secret, père de tous les vices.

— *Tout le mal qui aura été fait au cours de la vie, sera-t-il mis à nu, à la face de tous, au jour du jugement ?*
— Oui ; tout le mal qui aura été fait au cours de la vie sera ainsi mis à nu, à la face de tous, au jour du jugement, de quelque nature d'ailleurs qu'ait pu être ce mal : soit dans l'ordre de la vie individuelle et privée ; soit dans l'ordre de la vie de famille ou de la vie de société parmi les hommes : avec tout ce que cette vie de société aura pu avoir de particulièrement néfaste, en raison de l'action publique qu'on aura pu y exercer ; soit dans l'ordre du pouvoir ; soit dans l'ordre de la parole ; soit dans l'ordre des écrits. Il y aura même cette particularité, que plus on aura été applaudi sur la terre, ou exalté et loué, par la faveur du monde

ou par l'intrigue des ennemis de Dieu, de Jésus-Christ et de son Église, plus, en ce jour du jugement dernier, on se sentira accablé sous le poids de l'universelle réprobation (q. 87, a. 1, 2, 3).

— *Comment se fera cette manifestation de la vie entière d'un chacun à la face du ciel et de la terre, sous les yeux du souverain juge ?*
— Cette manifestation se fera par un coup de cette même lumière divine, qui, au moment du jugement particulier, montre à chacun, instantanément, toute la suite de sa vie morale ; avec ceci de très spécial, que toutes les consciences se trouveront instantanément mises à nu, aux regards de tous, dans cette assemblée unique où seront présents tous les hommes qui auront jamais existé depuis le commencement du monde jusqu'à la fin (*ibid*.).

— *Est-ce que la conscience des justes, ou toute la suite de leur vie morale, sera également manifestée aux yeux de tous ?*
— Assurément ; et c'est ce qui constituera la sublime et divine revanche de leur humilité ou de leur effacement sur cette terre ; c'est, en effet, ce jour-là, qu'aura sa réalisation parfaite la parole de Jésus-Christ dans l'Évangile : *Celui qui s'élève sera abaissé ; et celui qui s'abaisse sera élevé* (q. 89, a. 6).

— *Peut-on dire que les justes ne seront pas jugés en ce qui est de la discussion de leurs actes ?*

— On peut et on doit le dire pour les justes dont la vie a été entièrement sainte sans aucun mélange de mal notable, comme il arrive pour ceux qui, foulant aux pieds toutes les vanités du monde, mettent toute leur sollicitude à vivre des choses de Dieu ; mais s'il s'agit de ceux qui auront aimé les choses du siècle et se seront trouvés mêlés ou impliqués dans les affaires de la terre, sans pourtant les préférer à Jésus-Christ, au point de la perdre pour toujours ; qui, au contraire, se seront appliqués à réparer par l'aumône et la pénitence les torts qu'ils auront pu avoir : ceux-là auront la double part de leur vie exposée aux regards de tous, afin que la prééminence du bien sur le mal soit pleinement manifestée, à la gloire de la justice divine (*ibid*.).

— Toutes les fautes qu'on aura commises, au cours de sa vie, mais dont on aura fait pénitence, seront-elles manifestées au jour du jugement ?

— Oui ; pour la raison qui vient d'être dite ; mais cette manifestation tournera à la gloire des justes, en raison de la pénitence qu'ils auront faite de leurs fautes, et dans la mesure même où cette pénitence aura été plus généreuse et plus fervente (q. 87, a. 2, ad 3).

— Y aura-t-il des justes, qui, loin d'être jugés, au jour du jugement, auront eux-mêmes la qualité de juges, et assisteront, dans l'acte de son jugement, le souverain juge ?

— Oui ; ce seront tous ceux qui, à l'exemple des apôtres de Jésus-Christ, auront tout laissé pour se donner à Dieu et dont la

vie n'aura été qu'une sorte de proclamation de l'Évangile dans toute sa perfection (q. 89, a. 1, 2).

— *Est-ce que les anges auront eux aussi la qualité de juges, au jour du jugement ?*
— Non ; les anges n'auront pas la qualité de juges au jour du jugement ; parce qu'il faut que les assesseurs du juge lui ressemblent : or, c'est comme homme, que le Verbe de Dieu exercera sa fonction de souverain juge ; il n'y aura donc que des hommes à l'assister dans ce jugement (q. 89, a. 7).

— *Les anges pourront-ils être jugés au jour du jugement ?*
— Non ; à proprement parler, les anges ne seront pas jugés au jour du jugement ; parce que ce jugement a été déjà fait pour eux au début quand les uns, demeurés fidèles à Dieu, furent admis dans le ciel, et quand les autres, rebelles, furent précipités dans l'enfer. Toutefois, en raison de la part que les bons anges auront eue dans les actions des justes, et les mauvais anges dans les actions des méchants, ils se trouveront indirectement mêlés au jugement pour recevoir eux-mêmes un surcroît de bonheur accidentel ou une augmentation de supplice et de torture (q. 89, a. 3).

— *Comment se termineront ces solennelles assises du jugement dernier ?*
— Elles se termineront par le prononcé de la sentence que formulera le souverain juge.

— *Savons-nous quelle sera cette sentence ?*
— Oui ; car celui-là même qui doit la prononcer, nous en a instruits dans son Évangile.

— *Quelle sera cette sentence ?*
— La voici, dans la teneur même où l'Évangile nous la révèle : « Alors, le roi dira à ceux qui seront à sa droite : *Venez, les bénis de mon Père, possédez le royaume qui a été préparé pour vous, dès la constitution du monde*. — Il dira aussi à ceux qui seront à sa gauche : *Partez d'auprès de moi, les maudits ! vers le feu éternel, le feu qui a été préparé pour le diable et ses anges*. »

— *Quelle sera la suite de cette double sentence ?*
— Ce sera qu'« ils s'en iront : ceux-ci, au supplice éternel ; et les justes, à la vie éternelle ».

52. Le supplice éternel

— *La sentence du souverain juge à l'endroit des damnés sera-t-elle exécutée par l'entremise des démons ?*
— Oui ; à peine la sentence du souverain juge sera-t-elle prononcée, que, par la vertu même de cette sentence, les damnés seront abandonnés à l'action des démons, qui leur étant

supérieurs par nature, et s'étant fait obéir d'eux, pour le mal, sur la terre, continueront, pendant toute l'éternité, à exercer sur eux, comme juste châtiment, l'affreux empire de leur méchanceté (q. 89, a. 4).

— *Le fait d'avoir retrouvé leur corps et d'être désormais en enfer avec leur corps et leur âme, sera-t-il pour les damnés une nouvelle cause de tourments ?*
— Oui ; assurément, car désormais, ils souffriront, non seulement dans leur âme, comme auparavant, mais aussi dans leur corps (q. 97).

— *Cette torture qu'ils subiront dans leur corps sera-t-elle universelle et intense ?*
— Oui ; car il ne sera rien, dans le lieu de tourment où ils seront, qui ne soit pour eux, dans la perception même de leurs sens, une cause d'atroce torture. Toutefois, ces tortures ne seront point les mêmes pour tous ; parce qu'elles seront porportionnées au nombre et à la gravité des fautes commises par chacun (q. 97, a. 1 ; a. 5, ad 3).

— *N'y aura-t-il jamais aucun adoucissement à ces tortures des damnés ?*
— Non, il n'y aura jamais aucun adoucissement à ces tortures des damnés ; parce que leur volonté étant obstinée dans le mal, ils se trouveront toujours dans le même état de perversité qui

aura fixé leur sort au moment de leur mort et du jugement (q. 98, a. 1, 2 ; q. 99, a. 1).

— *Cette volonté des damnés obstinés dans le mal, impliquera-t-elle une haine universelle de tous et de tout ?*
— Oui, cette volonté des damnés, obstinés dans le mal, impliquera une haine universelle de tous et de tout : de telle sorte qu'ils ne penseront à rien, ni à personne, qu'il s'agisse des créatures, ou qu'il s'agisse de Dieu, sans éprouver aussitôt une haine affreuse qui leur fera souhaiter le mal de tous et de tout, au point que, s'il se pouvait, ils voudraient voir Dieu lui-même et tous ses bienheureux, dans l'enfer où ils se trouvent, et que, dans la rage de leur désespoir, ils n'auront d'autre ressource que d'aspirer à se voir anéantir, sans que d'ailleurs ils puissent jamais espérer que le néant leur réponde, sachant, à n'en pouvoir douter, qu'ils sont pour jamais chargés de la malédiction divine et condamnés sans possibilité de rémission, au supplice éternel (q. 98, a. 3, 4, 5).

53. La vie éternelle

— *Tandis que les damnés seront livrés par la sentence du souverain juge à l'action des démons qui les emporteront avec eux au lieu de*

l'éternel supplice, quel sera l'effet de la sentence du souverain juge à l'endroit des élus ?

— Cette sentence fera qu'aussitôt s'ouvriront pour eux toutes grandes les portes du royaume des cieux qui leur a été préparé par le Père depuis la constitution du monde.

— Est-ce immédiatement que les élus feront tous leur entrée dans le ciel ?

— Oui, c'est immédiatement et aussitôt que seront levées les solennelles assises du jugement dernier, que les élus feront leur entrée dans le ciel, à la suite de leur Seigneur et Roi, le Christ Jésus qui les emmènera avec lui pour leur faire part de son bonheur et de sa gloire.

— Ce bonheur et cette gloire des élus se trouveront-ils accrus du fait que maintenant ils ont retrouvé leur corps ?

— C'est dans des proportions qu'il nous est impossible de soupçonner, que le bonheur et la gloire des élus se trouveront accrus du fait qu'ils ont maintenant retrouvé leur corps ; bien que, auparavant, ceux qui étaient déjà au ciel, goûtassent du seul fait de la vision béatifique, un bonheur en quelque sorte infini (q. 93, a. 1).

— Y aura-t-il, dans le ciel, des places distinctes et les élus y formeront-ils une assemblée particulièrement belle en raison de sa diversité et sa subordination harmonieuse ?

— Oui ; car c'est le degré de la charité ou de la grâce qui aura fixé le degré de la gloire : mais, en raison même de cette charité, dont le moindre degré suffit pour introduire au ciel, il s'ensuivra que tous les bienheureux se communiqueront, en quelque sorte, la joie de leur propre bonheur, et que tous y seront heureux du bonheur de tous, Dieu, dans son infini bonheur, étant tout en tous, bien qu'à des degrés divers (q. 93, a. 2, 3).

— *Dans cette assemblée des élus, les hommes auront-ils quelque chose que les anges n'auront pas, du moins au même titre ?*
— Oui ; car les hommes formeront, à un titre spécial, l'Église triomphante, qui, dans le ciel et pendant toute l'éternité, se comparera à Jésus-Christ comme une épouse à son époux, célébrant avec lui, au milieu d'ineffables délices, un éternel festin de noces spirituelles (q. 95, a. 1, 2).

— *Les anges, pourtant, ne seront pas exclus de cette raison de festin de noces spirituelles ?*
— Non, certes ; mais, tout en faisant partie de l'Église triomphante, ils n'auront pas avec le roi de cette Église qui sera Jésus-Christ, le même rapport qu'aura la partie de l'Église triomphante constituée par les hommes (q. 95, a. 4).

— *En quoi consistera cette différence ?*
— Elle consistera en ce que les élus ou les bienheureux appartenant à la race humaine, conviendront avec Jésus-Christ dans une même nature humaine ; ce qui ne sera jamais vrai des

anges : et voilà pourquoi ces élus auront avec Jésus-Christ, le roi de tous les bienheureux, un certain rapport d'intimité et de suavité que les anges n'auront pas au même titre, bien que leurs rapports d'intimité et de suavité avec le Verbe de Dieu, dans l'acte même de la vision béatifique, doive être, comme dans tous les élus et tous les bienheureux, au même titre (q. 45, a. 1-4).

— *Que s'ensuit-il de ce rapport particulier que l'Église triomphante, constituée par les élus de race humaine, aura avec Jésus-Christ ?*
— Il s'ensuit qu'à l'image et à la ressemblance de ce qui se passe parmi nous sur cette terre, quand l'épouse est introduite dans la maison de l'époux, au jour de la célébration de leurs noces, l'auguste Trinité dotera cette Église, épouse de Jésus-Christ, au jour de son entrée dans le ciel, en la comblant des dons et des ornements les plus magnifiques, afin qu'elle soit digne de célébrer avec un tel époux, au milieu des plus ineffables délices, le festin éternel de leurs noces spirituelles (q. 95, a. 1).

— *Cette dotation et ces dons ou ces ornements constituent-ils ce qu'on appelle les dots des bienheureux ?*
— Oui ; c'est exactement ce qu'on appelle les dots des bienheureux.

— *Quelles seront ces dots des bienheureux ?*
— Elles seront au nombre de trois dans l'âme glorifiée, d'où elles rejailliront sur le corps même des bienheureux en la forme des

quatre qualités glorieuses dont nous avons déjà parlé (q. 45, a. 5).

— *Quelles seront les trois dots de l'âme bienheureuse ?*
— Ce sera comme un vêtement de lumière et de divine sensibilité spirituelle qui les disposera à jouir du bien infini possédé par l'âme dans la vision intuitive qui se termine au Verbe de Dieu, en telle sorte qu'aucun bonheur de la terre ni aucune ivresse d'ici-bas ne saurait nous donner même la plus lointaine idée de ce que sera le bonheur des élus unis à Jésus-Christ par l'acte de cette *vision*, de cette *possession*, de cette *fruition*. Aussi bien ne peut-on que répéter ici le grand mot de l'apôtre saint Paul, qui lui-même avait été ravi jusqu'au troisième ciel, c'est-à-dire jusqu'au ciel même des bienheureux : — *L'œil de l'homme n'a point vu ; son oreille n'a pas entendu ; son cœur n'a jamais goûté ce que Dieu tient en réserve et qu'il a préparé pour ceux qu'il aime* (q. 95, a. 5).

— *Cette assemblée des élus et le bonheur de la vie éternelle, qui sont comparés, surtout pour les élus de race humaine, ainsi qu'il vient d'être dit, à un éternel festin de noces spirituelles, ne sont-ils pas appelés aussi du nom de royaume des cieux ?*
— Oui ; et c'est pour marquer que tous les élus constitueront une assemblée royale, non seulement pour y être sous la dépendance immédiate de Dieu, le roi des rois ; mais aussi, parce que chacun d'eux y participera la qualité de roi, étant

lui-même revêtu de la dignité royale, au sens le plus haut et le plus magnifique de ce mot (q. 96, a. 1).

— *Mais comment ou en quel sens peut-on dire que tous les élus seront, au ciel, revêtus de la dignité royale ?*
— Parce que la vision béatifique qui les unit à Dieu et constitue au sens le plus formel la vie éternelle, rend tous les bienheureux participants de la divinité ; et, par suite, Dieu étant, au plus haut point, le roi immortel des siècles, à qui est due toute gloire, les bienheureux participent en tout à sa royauté souveraine et à sa gloire (q. 96, a. 1).

— *Est-ce là ce qu'on doit entendre par la couronne qui sera l'apanage de tous les bienheureux dans le ciel ?*
— Oui, très exactement ; la couronne de gloire qui leur sera donnée et qui les rendra semblables à Dieu lui-même sera leur couronne royale (q. 96, a. 1).

— *Ne parle-t-on pas aussi d'auréoles pour les élus dans le ciel ?*
— Oui ; mais tandis que la couronne est pour tous, les auréoles n'appartiennent qu'à quelques-uns (q. 96, a. 1).

— *D'où vient cette différence ?*
— Elle vient de ce que la couronne n'est rien autre que le rayonnement du bonheur essentiel qui consiste dans la vision de Dieu et qui se retrouve en tous à titre de récompense glorieuse ; tandis que les auréoles sont un rayonnement d'ordre accidentel

causé par la joie qu'éprouvent certains élus de certaines œuvres méritoires spéciales qu'ils auront accomplies sur la terre (q. 96, a. 1).

— *Il n'y aura donc que des élus d'ordre humain à avoir des auréoles ?*
— Oui, les anges n'ayant pas eu à accomplir de ces œuvres méritoires (q. 96, a. 9).

— *Et quelles seront les œuvres méritoires spéciales qui recevront l'auréole parmi les hommes ?*
— Ce seront : le martyre ; la virginité ; et l'apostolat de la doctrine (q. 96, a. 5, 6, 7).

— *Pourquoi ces trois sortes d'œuvres méritoires recevront-elles l'auréole ?*
— Parce qu'elles font ressembler à un titre spécial à Jésus-Christ, dans sa victoire absolue et parfaite sur le triple ennemi de la chair, du monde et du démon (*ibid.*).

— *Les auréoles seront donc un signe spécial de victoire dans l'assemblée des élus et au sein du royaume des cieux ?*
— Oui ; et c'est dans ce sens qu'on peut appliquer, d'une manière spéciale, aux martyrs, aux vierges et aux apôtres de la doctrine, cette parole dite par Dieu, d'une façon générale, pour tous les élus : *Celui qui vaincra possèdera ces choses* ; *je serai son Dieu et il sera mon fils* (Ap 21, 7).

— Y a-t-il, dans l'Écriture sainte, un dernier mot, qui soit comme le résumé de tout, en ce qui concerne le bonheur des élus, au ciel, dans la vie éternelle ?
— Oui ; nous le trouvons dans l'*Apocalypse* de saint Jean, au chapitre 20, v. 5 ; et il est ainsi conçu : *Le Seigneur Dieu sera la lumière qui tombera sur eux pour les éclairer ; et ils règneront dans les siècles des siècles*.

Épilogue

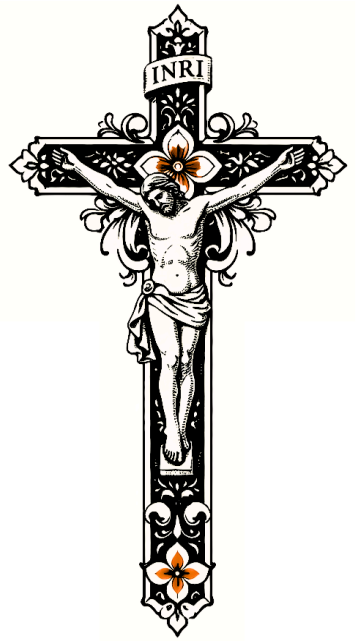
— Pourriez-vous, au terme de cet exposé catéchistique des trois parties de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin, me donner une formule de prière qui serait comme une mise à profit de sa lumineuse doctrine, destinée à nous en assurer le fruit ?
— Oui ; voici cette formule, par mode de prière adressée à Notre-Seigneur Jésus-Christ :

Prière à Notre-Seigneur Jésus-Christ

O Jésus, très doux fils de la glorieuse Vierge Marie et Fils unique du Dieu vivant, ensemble avec votre Père, qui vous engendre, au sein de son infinie nature, de toute éternité, et vous communique cette même nature infinie, et avec l'Esprit-Saint, qui procède du Père par vous, et qui est votre Esprit à tous deux, votre amour subsistant, recevant de vous la même infinie nature, je vous adore et je vous reconnais pour mon Dieu, le seul vrai Dieu, unique et infiniment parfait, qui a créé de rien tout ce qui est hors de lui, et qui le conserve et le gouverne

avec une infinie sagesse, une souveraine bonté, une puissance suprême ; et je vous demande, au nom des mystères accomplis dans votre humanité sainte, de me purifier dans votre sang de tous mes péchés passés ; de répandre sur moi l'abondance de votre Esprit-Saint, avec sa grâce, ses vertus, ses dons ; de faire que je vous croie, que je vous espère, que je vous aime, que je travaille, par chacun de mes actes, à vous mériter ; et de vous donner un jour à moi, dans la splendeur de votre gloire, au milieu de l'assemblée de vos saints. Ainsi soit-il.

(Par un décret du Saint-Office en date du 22 janvier 1914, Sa Sainteté le pape Pie X, a daigné accorder *in perpetuum* 100 jours d'indulgences applicables aux âmes du purgatoire, et pouvant être gagnées une fois le jour par tous les fidèles, qui, d'un cœur contrit et avec dévotion, réciteront la prière ci-dessus).


INRI